山海经的文化寻踪

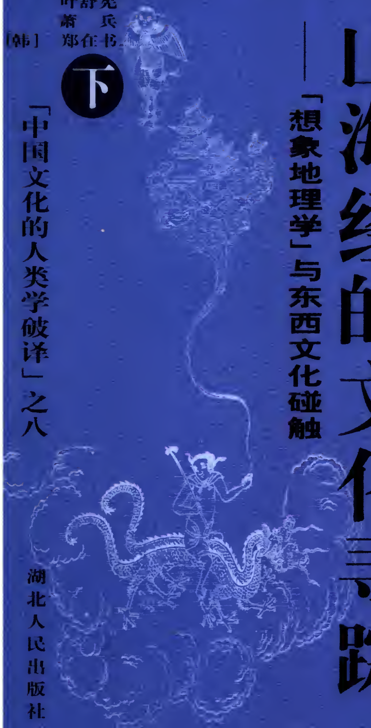
「想象地理学」与东西文化碰触

The Cultural Explanation of Shanhaiking

叶舒宪
萧　兵
[韩] 郑在书

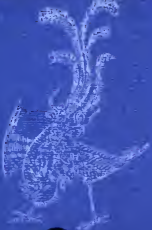
下

「中国文化的人类学破译」之八



湖北人民出版社

An Anthropologic Explanation For Chinese Civilization



下

ISBN 7-216-03926-2

9 787216 039260 >

定价:128.00 元(全两册)

鄂新登字 01 号
图书在版编目(CIP)数据

山海经的文化寻踪:"想象地理学"与东西文化碰触/叶舒宪,萧兵,[韩]郑在书.一武汉:湖北人民出版社,2004.4
("中国文化的人类学破译"之八)

ISBN 7-216-03926-2

Ⅰ.山…
Ⅱ.①叶…②萧…③郑…
Ⅲ.①历史地理一中国一古代
②山海经一研究
Ⅳ.K928.631

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 022762 号

山海经的文化寻踪
——"想象地理学"与东西文化碰触　　叶舒宪 萧　兵 [韩]郑在书

出版:
发行: 湖北人民出版社
地址:武汉市雄楚大街 268 号
邮编:430070

印刷:湖北新华印务有限公司	经销:湖北省新华书店
开本:850 毫米×1168 毫米 1/32	印张:71.625
字数:1668 千字	插页:24
版次:2004 年 4 月第 1 版	印次:2004 年 4 月第 1 次印刷
印数:1-3 500	定价:128.00 元(全两册)

书号:ISBN 7-216-03926-2/K·392

本社网址:http://www.hbpp.com.cn

叶舒宪，现任中国社会科学院文学研究所研究员、比较文学研究中心主任，四川大学、海南大学、吉林师范大学兼职教授，美国耶鲁大学客座教授。从事西方文化理论和中国古代文化研究，已出版著作20部，主编和译著8部。曾访学澳大利亚、泰国、加拿大、美国、英国、韩国、荷兰及香港、台湾等地。主持《文学人类学论丛》、《中国文化的人类学破译》系列等。担任中国比较文学学会理事及文学人类学研究分会副会长等。著作《中国神话哲学》获全国高校首届人文社科奖；《诗经的文化阐释》获全国高校第二届人文社科奖；《探索非理性的世界》获霍英东青年教师研究奖；《神话—原型批评》获国际加拿大研究会特别奖；《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》获耶鲁大学访问基金，《庄子的文化解析》获韩国道教文化学会访问基金。1996年入选国家百千万人才工程。

叶舒宪，2000年元月于美国耶鲁大学图书馆

叶舒宪著作目录

《神话—原型批评》（译编）	陕西师范大学出版社(1987年)
《结构主义神话学》（译编）	陕西师范大学出版社(1988年)
《探索非理性的世界》	四川人民出版社(1988年)
《符号：语言与艺术》（合著）	上海人民出版社(1988年)
	台湾久大文化公司(1990年)
《神鬼世界与人类思维》（合著）	黄河文艺出版社(1990年)
《英雄与太阳》	上海社会科学院出版社(1991年)
《中国神话哲学》	中国社会科学出版社(1992年；1997年)
《日本文学中的女性原型》（合著）	陕西人民教育出版社(1992年)
《诗经的文化阐释》	湖北人民出版社(1994年)
《中国古代神秘数字》（合著）	社会科学文献出版社(1996年；1998年)
《高唐神女与维纳斯》	中国社会科学出版社(1997年)
《庄子的文化解析》	湖北人民出版社(1997年)
《文学人类学探索》	广西师范大学出版社(1998年)
《阉割与狂狷》	上海文艺出版社(1999年)
《两种旅行的足迹》	上海文艺出版社(2000年)
《耶鲁笔记》	鹭江出版社(2002年)
《原型与跨文化阐释》	暨南大学出版社(2002年)
《圣经比喻》	广西师范大学出版社(2003年)
《千面女神》	上海文艺出版社(2003年)
《山海经的文化寻踪》（合著）	湖北人出版社(2003年)

萧兵2000年于台湾嘉应

萧兵，原名邵宜健，1933年11月生于福建福州 汉族 现任江苏省淮阴师范学院中文系教授，东南大学东方文化研究所、华中师范大学中文系兼职教授，曾任中国比较文学学会人类学分会会长，江苏省淮阴市人大常委会副主任，中国社会调查所人类学中心特约研究员

发表论文300余篇、论著约20种 主持并撰写《中国文化的人类学破译》系列(本人著作者已出4种，将出1种)；另有《楚辞研究》系列7种、论文集《黑马》等在台湾等地出版

曾赴中国科技大学、南开大学、南京大学、兰州大学、香港中文大学、台湾清华大学、美国普林斯顿大学等30余所高校和学术文化机构讲学访问

曾被评为全国自学成才优秀人物(1991年)、国务院专家津贴享受者(1992年)、江苏省高等学校优秀学科带头人(1993年)、江苏省优秀哲学社会科学工作者(1998年) 国内外有百余篇文章介绍批评其研究与著作

萧兵著作目录

《楚辞与神话》 江苏古籍出版社(1987年)
江苏省优秀社科成果三等奖(1988年)

《楚辞新探》 天津古籍出版社(1988年)
江苏省优秀社科成果三等奖(1992年)

《中国文化的精英》 上海文艺出版社(1989年)
(《太阳英雄神话的奇迹》五卷本 台北 桂冠图书公司 1991年)
中国比较文学学会暨《读书》杂志奖一等奖(1990年)

《黑马：中国民俗神话学文集》 台湾时报文化公司(1990年)

《楚辞的文化破译》 湖北人民出版社(1991年)
中国图书奖二等奖(1992年)
江苏省优秀社科成果二等奖(1994年)

《古代神话与小说》 辽宁教育出版社(1992年)
中国图书奖(集体，1998年)

《傩蜡之风》 江苏人民出版社(1992年) 华东六省一市理论图书奖二等奖(1993年)

《老子的文化解读》(合著) 湖北人民出版社(1994年) 韩国文学村子社(2001年)
江苏省优秀社科成果二等奖(1999年)

《中庸的文化省察》 湖北人民出版社(1997年)
江苏省优秀社科成果二等奖(1999年)

《楚辞全译》 江苏古籍出版社(1998年)

《楚文化与美学》 台湾文津出版社(2000年)

《楚辞与美学》 台湾文津出版社(2000年)

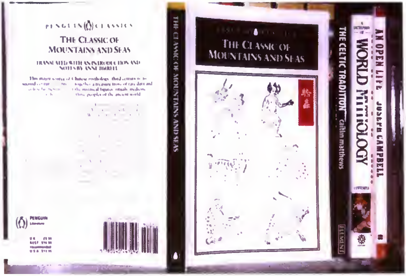
《山海经的文化寻踪》(合著) 湖北人民出版社(2003年)

郑在书，1952年7月生于韩国汉城市。韩国国立汉城大学中文系博士班毕业，获文学博士学位，美国哈佛大学哈佛燕京社博士后。历任美国哈佛大学燕京研究所和日本京都国际日本文化研究中心客座教授。现任韩国梨花女子大学中文系教授，韩国道教文化学会副会长。曾将《山海经》译为韩文出版。著作有《不死的神话与思想》、《韩国传统思想的特性研究》、《东方的悲哀》、《道教和文学想象力》等数种，编译数种。曾获韩国著作文化奖等。

[韩]郑在书，2000年于汉城

郑在书著作目录

《山海经译注》 汉城 民音社(1985年)
《红楼梦解说及研究资料集》 汉城 艺河出版社(1991年)
《不死的神话与思想：从山海经到神仙传》 汉城 民音社(1994年)
韩国出版文化奖著作奖
《韩国传统思想的特性研究》（合著） 汉城 韩国精神文化研究院(1995年)
《东方的悲哀》 汉城 生活出版社(1996年)
《东方学：从书写到话语》（编著） 汉城 生活出版社(1999年)
《道教和文学想象力》 汉城 青林出版社(2000年)
《山海经的文化寻踪》（合著） 湖北人民出版社(2003年)



《山海经》英译本封面、封底

《山海经》在世界上有较大的传播面和影响，主要文字都有译本。这是《企鹅丛书》版的英译本。

民间《山海经》图解（《新出山海经希奇古怪后本》，台湾"文化建设委员会"藏品）

《山海经》固然不乏对"文化他者"的丑诋和怪化，却也有许多蛮荒异域的神圣怪物、奇闻逸事，这首先引起民间而非"主流知识界"的兴趣——好奇心本来就是人类求知欲望的强烈表现。

以美国为中心的世界景观

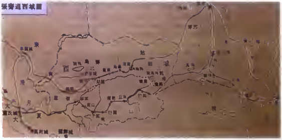
（美国耶鲁大学国际与区域研究中心墙面装饰，叶舒宪摄）

我们看惯了的世界地图，哪里有这样的美洲为“中心”的景观呢？在原始时期，几乎每一个群团都以为自己处在宇宙之“中”，有一系列的“中心象征话语”；这种集体表象一直延续到后代，每一社会的成员都还可能以自己的空间坐标来观照世界的地理图式（请参看本书里《山海经“同心方”世界观》节）

草原之路

远在西汉张骞通西域，或所谓“丝绸之路”之前，公元前20～前10世纪左右，在这条“中亚通途”的北方，还有一条或数条横亘欧亚草原的贸易大道，称“玉石之路”、“骏马之路”，亦称“前丝绸之路”，不过现在多称“草原之路”。希罗多德《历史》涉及这条东西方的古老“桥梁”及其重要站点，《山海经》与之有隐蔽而又奇妙的对应

丝绸之路与张骞通西域图

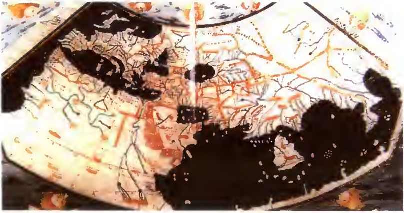


“草原之路”或“前丝绸之路”早在张骞前数千年前就已“零星”打通，但这位伟大探险家来回所走的仍然是东西方交流最重要的通道。他和汉武帝肯定参考了《禹贡》、《禹本纪》、《山海经》等古图书，《山海经》也屡及此路之古地名。

“西王母”，他们虽未曾见，但其活动中心大抵在撒马尔罕、费尔干纳、喀什一线，其南方活动地几可达和田与南山（昆仑）一带。

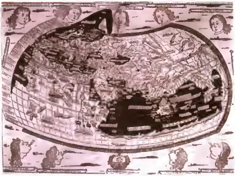
丝绸之路

沙漠既是屏障，又是“通途”，“沙漠之舟”将东方的丝绸从沙海运到中亚，西亚，直抵欧洲。这条世界“通道”跟前此的“草原之路”一起交流着东西方人民的“血液”与文化。成书于战国时期的《山海经》跟希罗多德《历史》一样隐约记载着东西交流孔道上的若干站点与史迹，证明早在先秦时期东西方已有“因子”水平上的文化交流。

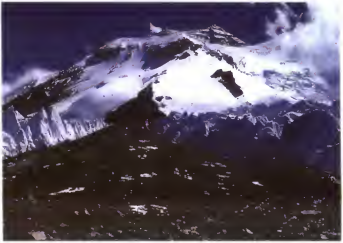


托勒密地图

希腊作家托勒密(ptolémée)著有《地理志》，附地图，其中颇涉希腊丝绸商人所证“丝绸之路”及其重要站点的情形，从中可以看出西方古代世界对待“文化他者”的态度，关注自身地位与利益，探索，猎奇，居高临下的欣赏，等等，对考虑《山海经》的性质应有所启发



各个民族几乎都有自己的“宇宙大山”，最有名的是印度的“须弥”(Sumeru)，其神话性格相当于华夏—西域的“昆仑”。季羡林等认为须弥山的母型就是喜马拉雅



喜马拉雅的珠穆朗玛峰

上古西亚人(苏美尔—巴比伦等地造像)

苏美尔人的种属和来源是世界上古史的一大疑难。较多学者认为他们起源于中亚(有一支滞留在那里并零星到达中国的新疆)，主要属原始欧洲人种的较小分支，掺杂有蒙古人种成分。他们的巫觋集团或经阉割，第二期体毛不发育，被称为"秃头人"，跟伊尹的"面无须眉"有些相似(注意左上、中、右上)。

九凤：鬼车：九头

（左：河南民间玩具；右：甘肃民间石雕
王光善搜集，藏西峰市陈列馆，范明三供稿）

"九凤"或"句婴"是九头神(怪)鸟的原始型。它跟西方世界的格里芬是可比的，甚至可能是其在中国神话里的置换物。其母型是猫头鹰之类鸷鸟。鸱鸮的神化与怪化是对立统一地进行的。

它的妖魔化似从战国秦汉开始，"鬼车"或"九头鸟"是其讹变，但民间仍有敬之如神的，以为它能逐鬼辟邪。

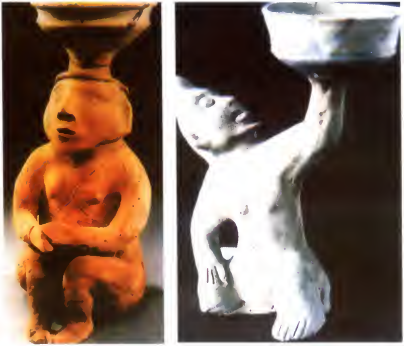
"解羽之野"或"群鸟解羽之所"，是《穆天子传》和希罗多德《历史》等中西史籍都描写过的神秘之地。希氏用"自然主义神话学"把它诠释为大上飘下鹅毛雪的景象，或将其与"鸟岛"联系起来。其实沙漠里也有"鸟岛"现象：候鸟栖息于此，脱下羽毛，以便轻身到南方度过严寒。

"群鸟解羽之所"（青海湖鸟岛）

塞种铜人

(左:戴战盔的希腊英雄;右:天山北路新源县巩乃斯河南岸出土,西汉,现藏新疆历史博物馆;下:蚌雕塞种人头,陕西扶风,T45:2)

"巩乃斯铜人"高鼻深目,显然是高加索种的"塞人"(近于所谓"东斯基泰人"),他们是春秋战国直到秦汉时期东西文化交流最重要的"中介"。他戴的有檐带钩尖顶帽十分奇特,可能是所谓"斯基泰小帽"的变体,与古希腊式铜战盔相似(左)。下面是供对照的塞种蚌雕。



胡俑(汉代)

所谓"胡"，不限于匈奴，主要指西北和北方的骑射—游牧民族。他们大部分属蒙古人种，杂有突厥人种血液。部分属欧洲人种。"胡"的语源是"鹘突：胡涂"，亦即"混沌"。甚至"夏"都起于"混沌"。

舞盘双人长颅深目高鼻有须，肯定不是蒙古人种；或说印度人，或说南下的"塞种：斯基泰人"。是东西文化交流的重要物证。石寨山、李家山的青铜动物造型，基本上属斯基泰—西伯利亚风格，与此完全一致。

踏蛇舞盘之印欧人(云南晋宁石寨山出土铜饰,M13:38)

三星堆青铜人头像及其比照

（左、右：广汉三星堆，商代晚期；下：成都"成汉国"氐人后裔墓陶俑，十六国时期）

三星堆青铜头像多数高鼻巨目、阔嘴窄颧，跟少数"蒜头鼻"的蒙古人种头像（右图）不同，疑其属有中亚、西亚人种血液。奇怪的是却与氐人一系造像（下图）相似。所以疑其含有"氐人：互人"或所谓"戈基人"的成分

喜马拉雅和西域雪山

西域几座终年冰雪不化的高山都曾被奉为"神山"或是"宇宙大山"。帕米尔(pamir)高原，古称"葱岭"，《穆天子传》的"春山"，《山海经》的"钟山"，以及盛产野葱的"边春之山"，可能都是它的异名(葱、春、钟一声之转)。看起来似乎不可逾越：高不可攀，神秘玄奇，有如仙境；它们的"山口"，却是重要交通孔道和文化桥梁。所以这里有"世界人种博物馆"之称。

冈底斯山，康仁波青峰(杨占刚摄)

"康仁波青"为冈底斯主峰，是藏族三大圣山之一，或说佛典里的"冈底萨"、"底息"，或"阿耨达"、"建木达"(或"鸡罗婆")，指的都是此山；西藏的圣地或乐园"魏摩隆仁"的基于——"九叠雍仲"，也是指该峰(电影《红河谷》里寻找的"圣山"也是"冈底斯")。它海拔6 714米，终年积雪，头戴冰冠，祥云缭绕，似有"天庭"的"三级构造"(或说九叠)。

玉龙雪山：纳西族的"乐园"

（丽江，玉龙雪山，下为干海子；作者之一考察留影，铃木健之摄）

这是纳西族的"昆仑"，神山"居那什罗"便以之为母型。这也是他们的"天堂"，殉情者的乐园

"窆石"

（浙江绍兴禹王庙窆石亭）

《山海经·中山经》："历儿，冢也……县婴用桑封。"所谓"桑封"，也叫"桑主"，"方其下而锐其上，而中穿之加金"。除了质料也许不同，极像这方下锐上而有穿孔的"窆石"。窆石，据说用于下葬时在孔内穿绳吊棺下圹，但这决不是夏禹时代所能有，而可能是石器时代的"独石"（Menhir），是后世碑碣的来源。桑主可能代表山神或祖先神、英雄神，接受部众的祭祀

“舞马衔杯”浑脱式银壶(西安出土，唐代)

这个银壶做成西域制作酸奶用的“浑脱”(皮袋)形状。“壶”者葫芦、昆吾，乃至浑脱、混沌之“合音”。“浑脱”是“混沌”卑化形式。浑脱舞的一种，《苏幕遮》，诗云：“油囊取得天河水，将添上寿万年杯。”油囊就像这浑脱、这银瓶；祈福祝寿的“万年杯”也跟这舞马所衔的金杯有关。舞马者，《山海经·海外西经》：“大乐之野，夏后启于此舞《九代》；乘两龙(马)，云盖三层。”《九代》或即马舞，内容仍是祈福求丰。

野牛、犀牛与河马

（左上：阴山岩画"野牛"；左中：野牛，Bisonsp.；右上：犀牛；右中：河马；下：犀尊，秦，陕西兴平出土）

野牛（苍兕）、犀牛与河马跟《山海经》所说的夔（夔牛）的习性十分相似；夔或"雷兽"，被初民敬畏，跟它的体型身材和吼声都十分"巨大"而奇特有关。中国的某些独角神兽也多与"独角犀"有关。黄河流域上古时期较今湿热，曾发现犀牛；然而，河马又怎么说呢？

可怕的彗星

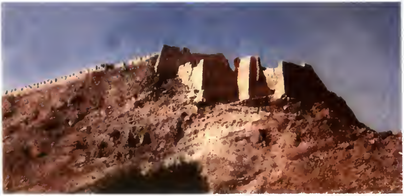
（《吉星高照》，1587年，表现托勒密宇宙观的欧洲油画）

东西方人都害怕彗星，认为它是战乱、瘟疫、流血的征兆 所谓“蚩尤旗”就是一种彗星，可证蚩尤确曾是战神 但彗星有两面性 欧洲或亦视某种彗星为“吉星” 《九歌》的少司命执驭彗星——它带来灾难，但也能扫除污秽

“兽面”玉琮与“神人兽面”纹

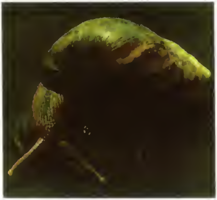
（良渚文化遗址出土）

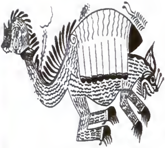
琮，或说是沟通阴阳、交际神人的“通天”法器 而颛顼时代正是天地自由交通的时代（后来他才命重黎“绝天地通”） 有人因此说良渚文化的“神人兽面”代表着能够沟通天地的圣王或神巫 更重要的，这本来是女战神兼母神的有关“性”的部分：兽目是女神之乳，兽口是女神的“有牙阴户” 现在“省略”女神头部，成了刑天、耕父、蚩尤、戎宣王之尸一类的“无头战神”



公主堡 塔什库尔干西域美人遗迹

大西域有丰富的"日光公主"和石堡爱情故事。新疆的塔什库尔干(Tashkurghan)就是这样的"石头城"，南部峡谷里就有"公主堡"(Kizkurghan)的遗迹和传说。据说有汉公主远嫁西域者曾滞留于此，为太阳神所授孕。这一类型的传说跟西王母的"爱情故事"有许多粘连。所谓 kurghan 跟西王母"山穴"或"石室"一样是女性"生殖腔"的物化形式或"隐喻"。





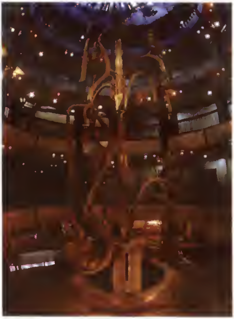
蜗螺

（左上：蜗螺；右上：秘鲁陶纹；下：商代铜器纹饰）

蜗螺因其"曲折"和"深邃"和"湿柔"常被当做女阴的"内部意象"，正如子安贝因其形似而暗喻"外阴"。它那弯弯的触角使人联想到新月，何况它躯体的大小随着月亮的圆缺而变化(这是东西方上古就有的认知)。它那无尽的螺旋还被当做"永恒回归"的象征。

草枭，或猴面枭

这种长着猴形面孔的鸱鸮，是“人首鸟身”想象的一种“缘由”



青铜神树（四川广汉三星堆，商代晚期）

这棵巧夺天工的青铜神树上面栖息着九只小鸟和其他动物，右侧为一蜿蜒的龙。它立即让人想起《山海经》太阳神树“扶桑—若木”，以及都广之野的宇宙树“建木：寿麻”。它当然同时是萨满式“天梯”，人神都可以像那神龙一样由此“上下于天”。右图是三星堆博物馆杰出的复制品，数层环梯围绕着它，参观者好像也在“贯串天地，交通人神”。

獒犬

（上：獒犬与农夫，晋宁石寨山贮贝器图纹；下：獒犬扑鹿，石寨山铜饰，李昆声供稿）

藏獒(或其改良种)像驴子般大小，高及人肩，极为凶猛　古籍或文物里的猰㺄、穷奇、蜪犬、饕餮等等俱与之相关，是《山海经》重要神异之母型

镶鼻纵目青铜面具(广汉三星堆，商代晚期)

筒状突起的目睛最像蜀先“蚕丛”和后来“戈基人”的“纵目”——其意义与功能至今不明　鼻梁上镶嵌的“卷云状”饰或“夔龙”饰，又使人想到直目正乘、意欲升天的人面“烛龙”

人首龙苗族刺绣(范明三珍藏并供稿)

苗族的龙是非常多样的：鱼龙、牛龙、蜈蚣龙……"人首龙"却并不多见。或说：这是虎形龙。人首是"蚩尤"(剖尤公公)，腹中是伏羲女娲兄妹。因为"剖尤：蚩尤"是真正的人祖。右上角是幼狮，右下角是"蝴蝶妈妈"，左下角是长着兽足的鲵鱼似的"鱼龙"。

白暨豚(或江豚：颛顼的化身)

白暨豚是跟熊猫一样珍贵的"水兽"，为江豚的一种。东北夷先祖或帝神颛顼化身为"妇鱼：鲋鱼：蒲夷之鱼"，就是江豚之类动物。颛顼又化为"鱼蛇"，死而复苏，以"冬眠"之习性反映"生——死——生"的循环。

玉猪龙(红山文化等遗址出土)

"猪龙"跟所谓"江猪:鲋鱼"可能互渗或相转,它们都是东北夷先祖颛顼的化身。《说文》云:"珑,祷旱玉龙。"玉猪龙尤其可能是雷雨之神的一种造像(雷龙母型之鼍也称猪婆龙),可以赐丰给雨。

左上图一般认为"猪龙"者,或称"兽形玦",俄罗斯有学者竟认做"金龟子"的幼虫,而"虫——蛹——蛾"也是一种生命转化的意象,可以跟蚕神、螺神(嫘祖)的性格相参证。

天马(甘肃武威汉墓出土,"中国旅游"的吉祥标志)

"马踏飞燕"象征"天马行空"。神驹在诗歌里还常常被喻为飞鸟,或与飞鸟比赛速度——"草头一点疾如飞,却使苍鹰翻向后"(岑参诗)。或说,此"天马"的模特是驰名中外的"青海骢",善走"对侧步";或说,它身上流淌着名马"蒲梢"或西域"汗血马"的血液——而"汗血"决不仅是"寄生虫病"所致,《山海经》的描写有助于解开古人关爱马之"汗血"的民俗秘密。

土库曼马

(上:唐三彩;下:现代照片,采自刘迎胜)

神骏的土库曼马是"汗血马"或所谓"天马"的后代,是优秀的骑乘型"西域马",还善于在砂碛或山地上奔驰。个别土库曼马仍然罹患寄生虫病,导致小血管"汗血"——以"汗血"为贵的民俗原因,《山海经》曾予点明。

神奇的闾兽

（张家坡出土的《井中牺尊》，西周）

似驴又似羊，似鹿又似麟的奇兽可能就是《山海经》似驴而一角的闾兽 《仪礼·乡射礼》的"闾中"之"闾"恐亦是物

圣公牛

（竖琴传响盘及其装饰物，苏美尔乌尔墓出土，现藏美国宾夕法尼亚大学博物馆）

牛是农耕、水和丰饶的象征 从事耕稼的苏美尔和中国都崇拜公牛 "物"与"牺牲"等字样都从"牛"、"大牢"的沉埋，是最隆重的祭典 "牛"字的上古音，苏美尔语跟古汉语非常相似 "牛体混沌"的解破是东西方民族十分相似的"新春仪式"

虎噬瘤牛铜案（云南江川李家山出土，约当西汉）

这件巧夺天工，震动世界的"枕形器"，功用至今不大明了，或称"牛虎铜案"，或说研磨器 风格上自然深受"猛兽扑食"的斯基泰动物造型的影响，但它的卓越构造与独创性却是举世无双的 牛无胡而有"峰"，当然出于生命力强大之"印度瘤牛"(Bos indidieus L.Zebu)，即《山海经》提到的"留牛"，《穆天子传》的"牥牛"，或称"封牛"、"州留" 《西山经》"见则其邑大兵"的"勃皇"之神，疑亦出于此物

龙柱形器

(广汉三星堆、商代晚期)

这件龙柱形器引起的狂热论争至今不息。这也许是"部落标识"或合法性、权威性的"证明"。龙象征登天，而盘羊又可能与太阳、雨雷相关。突起的目睛使人想起"纵目"的蚕丛，直到"直目正乘"的烛龙。龙头上的盘羊角又是"氐羌"的突出标志。这种向外再内卷的羊角造型也是所谓斯基泰·西伯利亚·鄂尔多斯动物艺术的重要特征。

西域美羊

(范明三摄影并供稿)

西域出产名羊，尤其是"大尾羊"。《山海经》羬羊而"马尾"，即此大尾肥羊，肉美脂多，所谓"可以已腊"(防治手足皴裂，有如庄子所说"不龟手之药")。这一类羊比一般绵羊要来得美丽。

古所谓"羊人为美"，以后衍变为"羊大则美"，于此可见一斑。

盘角羊(上:东汉青铜奔羊;中:阴山岩画)

这种羊的最大特征是两角外翻向下而后内卷,《周易》谓之"羝羊",跟氐人关系很大 它的粗壮乃至勇猛,似乎是某种神祇(例如山神、雷神、太阳神)的化形,当然也能借以祈求"吉羊(祥)",辟除凶邪

水鹿或黑鹿

（云南江川李家山出土青铜器，战国～西汉）

至今依然生存在中国东南部等地的"黑鹿"(Rusa unicolor)，也称"水鹿"，它跟"四不像"一样爱在沼泽地栖息。其外形的特征之一是角有三叉。在相关图像里，它跟所谓"格里芬鹿"融合，生着鹰爪鸟喙，象征雄性的力量。这可能就是《山海经》的"水鹿"大诸

鹿石

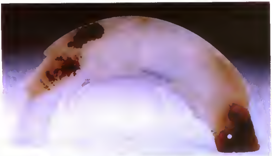
（伊赫·布拉克，"大泉"，蒙古中西部，前匈奴时期，采自刘迎胜）

"鹿石"是漠北和"西域——中亚"地区常见的一种纪念性、宗教性碑柱状石刻，因为其上多刻有鹿形而得名——鹿象征雄性、勇武和繁殖，常与太阳崇拜结合

和田玉

（下：商代鱼纹璜形佩饰；右：玉人 安阳殷墟M5等出土）

经鉴定，殷商后期的玉，尤其殷墟妇好墓(M5)出土的玉器大部分是来自新疆的软玉，其中小件的白玉雕还是著名的和田羊脂玉 这证明了至迟在商代，中原和"西域"已有或直接或间接的交通，"草原之路"或"前丝绸之路"早已开辟



彩石

"不是花/不是雨/你是/有形的音乐/无声的诗歌/流动的绘画/静止的戏剧"(赵恺诗) 彩石里蕴涵着水、火、灵力、神秘、生命或丰饶的种子——原始人常常用以辟邪、祭祝，有如《山海经》"五色而文，其形如鹑卵"的"帝台之棋"，可以借它"祷百神"，服佩之，不中"蛊毒"

“中国文化的人类学破译系列”的说明

中国文化在相对封闭的环境中独立发展了数千年之后，终于开始面对并走向世界；与此同时，国际性的学术思想与方法也日新月异地走向中国，使延续千载而无大变动的“国学”及其基本的实证方法——考据学面临着前所未有的挑战。20 世纪 20 年代以降，中国现代学者们借鉴西方人文—社会科学、尤其是马克思主义的理论与方法，从不同角度研究中国传统文化，使自先秦至晚清的国学传统发生了根本性的变革。闻一多、郑振铎等先生所开辟的古典文学的人类学、民俗学研究在现代学术史上具有方法论上的典范意义，至今在学界仍有其余响。不过，由于时代限制，他们所借鉴的人类学尚属以弗雷泽《金枝》为代表的古典学派。二战以后，人类学作为文化研究的一门显学获得了突飞猛进的发展，与古典人类学相比，其方法论上的突出特征在于，从对单一的文化对象的调查和实证性研究转向对文化系统——蕴含着意义、象征、价值和观念的系统——的总体把握，并将跨文化的比较分析逐步提升到文化模式的发展与

概括。也只有找到了凝聚着“系统”之生成与转换规则的“模式”,作为总体的“文化”才能得到深层解释和理性的破解。自以列维—斯特劳斯为代表的结构人类学派兴起以来,对于单个文化的模式的归纳又转向对人类普遍思维模式的研究。像弗莱(Northrop Frye,1912～)对文学系统中原型模式的构拟,语言学家乔姆斯基(Noam Chomsky,1928～)对于人类普遍语法和语言能力的探索,艾利亚德(Mircea Eliade,1907～)在《比较宗教学模式》一书中对世界性宗教及神话模式的系统描述,容格(Carl G. Jung, 1875～1961)和皮亚杰(Jean Piaget, 1896～1980)对集体无意识模式和认知发生建构模式的探讨,都不约而同地体现了当代人文科学向着系统研究和演绎性整合发展的趋势。

我们以为,当代人类学的模式研究方法,对于中国古代文化的研究具有重大借鉴意义,从具有相对普遍适应性的原型、象征等模式出发,能够使以微观考释见长的国学传统向“文化破译”的方向转化,使长期以来仅限于单一文化范围内的训诂—文献学研究在世界范围内重新寻找自己的位置,藉人类学的普遍模式的演绎功能使传统考据学所不能彻底认知的远古文化“密码”在跨文化的比较分析和透视下得到破解。

本着这样的意向,我们试图在海内外专家学者对中国传统文化研究的基础上,以恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》等经典著作为指导,吸收海内外文化人类学

的较新成果与方法，从词语的训诂考释入手，逐步楔人对象的深层意蕴，对若干中国传统文化典籍、尤其是上古文化的种种“神秘”，做整体性的破译或所谓“现代阐释”。我们努力追求“微宏观互渗，点线面结合”的境界，追求所谓“中国学”与现代人文科学、东方与西方、中国与世界的融化与汇通。短期内，先献出我们或独立、或分工、或合作，经过多年思考与研究的几种“破译”（《楚辞》、《诗经》、《老子》、《庄子》）；如果条件允许，还将对其他先秦两汉典籍和文化现象做人类学的现代阐释与破解，分期分册出版。

我们渴望支持、理解和批评。

我们希望有更多有志者加入这个“系列”。

叶舒宪　萧　兵　王建辉

1991年4月20日

内容简介

本书是两位中国教授和一位韩国教授(《山海经》韩文版译者)长期合作的研究成果。

本书立足于人类学的跨文化大视野,综合运用跨学科的理论与方法,对中国古代"天下第一奇书"《山海经》做"知识考古"性的思想发掘与现代性的意义诠释。

《山海经》假托禹、益所作,因为他们作为部落社会的"祭司王"或巫师长,实际掌握着代神立言、给世界万物"命名"和定位的话语权,符合王者用"大一统"图式控制天下的政治需要。《山海经》图式的原初功能在于"方物",即按照"同心方"的空间层次模式对普天之下的山河物产进行分类编码,依据远近来判别亲疏,区分善神恶鬼和动植物之宜忌,也往往把"文化他者"怪异化或乌托邦化。《山海经》篇章结构按"南西北东"的特异方位顺序而展开,是因袭"上南下北"的神话宇宙图式,与现代地理观相反,却符合占卜咒术传统。这些要素决定着《山海经》"想象的地理学"或"神话政治地理学"的性质,它不仅为"中华文化一元中心观"(中原中心观)提供了影响深远的古老空间模型,而且流播亚洲各地,甚至在朝鲜半岛的宗教、民俗和诗歌、小说世界中发出悠久的回响。

然而《山海经》这部充满着"怪力乱神"的古书又潜藏着珍贵的历史信息,尤其和古希腊希罗多德《历史》所记中亚草原之路"七种人"有奇妙的暗合之点。以西部大山为母型的昆仑,与怪

异女神或中亚女王传说相联系的西王母之邦，同中原人想象的西部的理想“乐园”互为表里，连结着道家神话体系的“混沌文化丛”和混沌英雄们。

《山海经》中还有具体的证据，表明自远古到先秦时期的中外文化碰触与交流，并以神话民族志的变形方式反映亚洲一些地区的不同人民、文化和习俗，虽与正统典籍相异，却有诗性的真实，如有关萨满巫师、灵药、迷幻方剂和神奇动植物的种种珍闻和素描。

本书所涉及的学科和知识面较广，所探讨的各种古文化现象既神奇又富于学术性，可供文史哲医、地理、方志、民俗、语言、文字、艺术等各方面的专业人员及普通爱好者参考。书中引用数以千计的中外书刊文献，可供研究者博观约取；书中选用各种图片近千种，其说明约当章节内容提要，可方便一般读者浏览观赏。

Abstract

This book is the result of long－term joint research by two Chinese professors and one Korean professor who has translated Shan Hai Ching into Korean.

From the anthropological cross－cultural perspective, based on theories and methodologies of different disciplines, the authors try to decode "the first strange book" of ancient China in the way of "archaeology of knowledge", and seach the modern explanation of this old classic.

In the early time, It is said that Shan Hai Ching was written by Yu and Yi, because both of them were priest－king or great Shaman who were in charge the sacred affairs such as speaking on behalf of gods, naming and locating all the things in the real world. The emergence of Shan Hai Ching suited the needs of politics of Kings who want to control the world magically. The original function of Shan Hai Ching is "Fang Wu" (方物), which means the classifying and coding of all the natural things, including hills and rivers, according to the spatial model of a King of centripetal squares. And judging the intimate and unfamiliar in terms of distance, distinguishing the good gods and evil demons, the suitableness and taboo of plants and animals, it also demonizes of "utopianizes" the cul-

tural "others".

The narrative structure of Shan Hai Ching develops according to a very strange order which runs from south to west, then to north and east, in contrast with the modern maps and geographical thinking, this order follows the mythological pattern of cosmos, but in keeping with the tradition of divination and incantation.

All these elements show that Shan Hai Ching's unique characteristic of a "imaginary geography" or mythological political geography, which not only provided the archetypal mode of space for the worldview of ancient Chinese, who consider their civilization base on one central area (Yellow earth area), but also influenced other parts of Asia, such as Korea, echoed in its religion, folklore, poetry and fictions.

However, although the book of Shan Hai Ching is full of monsters and unusual things, there are actually some valuable historic information hidden in it, especially the correspondence with the seven kinds of peoples of middle—Asia grassland recorded in Herodotus's *History*. The great mountain Kunlun, the motherland of Goddess Xiwangmu, is closely connected with the imagination of paradise of the people in central area of China, and also connected with the Taoist mythological system of Chaos and sages.

There are some concrete evidences to show that the contact and mutual influence between the east and the west are as early as the beginning of the civilizations. Shan Hai Ching indicates a lot of peoples, folklores, and different cultures in A-

sian area, such as Shamanism, the magic medicine and divine plants—animals.

This research covers considerable wide range of knowledge and disciplines, the ancient cultural phenomena are not only very interesting but also containing great academic value, it provides good reference to both experts and general readers in the fields of literature, history, geography, linguistics, folklore, arts, and medicine. And hundreds of pictures in the book will help to understand the main ideas of the authors.

目　录

理论部分

第一章　《山海经》与民族历史的书写问题

党同伐异：本土主义价值观与文化认识的误区 …………… 3
民族情感与现代《山海经》研究 …………………………… 9
《山海经》的文化定位：本土或域外 ……………………… 12
从"西学东源"到"西人东源" ……………………………… 14
知识全球化与人文学者的文化身份危机 ………………… 19
小结：《山海经》与民族历史的书写问题 ………………… 23

第二章　《山海经》与禹、益神话

《山海经》作者之谜 ………………………………………… 24
"主名山川"神话解读 ……………………………………… 29
巫师长大禹及禹步 ………………………………………… 34
是官书，还是私书 ………………………………………… 42

第三章　《山海经》神话政治地理观

小引:大一统的需要 …… 51
地理与政治不解之缘 …… 53
"同心方"的想象空间与大一统政治秩序 …… 58
《山海经》:中华文明一源中心观的原型 …… 70

第四章 方物:《山海经》的分类编码
方物、类物、格物 …… 75
化"生"为"熟" …… 89
从"方物"到"方人":"旗"与"族"的分类蕴含 …… 97

第五章 《山海经》方位模式与书名由来
问题的提出:为什么以南西北东为序 …… 104
《山海经》的方位顺序与神话图式 …… 107
《山海经》称"经"的由来 …… 117

第六章 司南:《山海经》方位与占卜咒术传统
"司南"的巫术应用与传说 …… 123
占卜咒术的方位程式 …… 127
占卜思维以南方为基准 …… 132
方山与方台:辨识方位的基准物 …… 139

第七章 《山海经》与"文化他者"神话:形象学的分析
所谓"形象学" …… 146
"文化他者"的怪异化 …… 147
"文化他者"的乌托邦化 …… 160
小结 …… 166

第八章 “大荒”的文化分析——《山海经·荒经》的观念背景
荒远造成怪异…… 168
中心与边缘…… 174
可怕的森林…… 182

第九章 从文本的角度看《山海经》
从著作回到文本…… 186
神秘化、边缘化…… 192
从解构到复原…… 194
小结…… 199

第十章 《山海经》中的生与死
引言…… 200
对疾病的认识:对生命的忧患意识…… 201
死亡的各种样态:对生命的毁灭本能…… 203
变形:对生命的另一种追求…… 206
小结…… 208

第十一章 《山海经》神话里的身体,身体里的《山海经》神话
形象的永恒回归…… 209
《山海经》神话里的身体…… 211
身体里的《山海经》神话…… 215
小结…… 221

第十二章 《山海经》神话与神仙传说
神仙传说的起源与神话…… 222
《山海经》中的不死观念…… 225

《山海经》神话的特性和神仙传说…………………………234

第十三章 《山海经》与高句丽古坟壁画——以中国与周围文化的关系为中心

《山海经》与高句丽神话…………………………………242

高句丽壁画的神话、道教世界 …………………………255

第十四章 《山海经》的诗化变形——从陶渊明到黄芝雨

神话·巫术·诗………………………………………………274

陶渊明的《读山海经》:贫乏时代的远游 ………………278

黄芝雨的《山经》:忧惚的回归 …………………………290

小结…………………………………………………………297

第十五章 《山海经》神话到小说的转化机制

神话·幻想·小说…………………………………………299

《神异经》:幻想的颠覆力量与小说叙事的产生 ………303

小结…………………………………………………………311

《狂人日记》:是解构还是再神话化 ……………………312

考释部分

西 域 篇

第一章 中国与西亚的关涉

草原之路或前丝绸之路……………………………………323

寿麻与苏美尔………………………………………………335

“西膜”所指…………………………………………………344

西亚文化与中国文化…………………………………… 350
《山海经》与亚洲地理…………………………………… 361

第二章　草原之路"七种人"

(希罗多德《历史》与《山海经》之比照)

秃头人,哈萨克先民,或苏美尔"尹寺"……………… 370
伊赛顿人和乌孙、月氏 ………………………………… 389
月氏的种属……………………………………………… 402
山羊腿人与北狄………………………………………… 407
东西方的"独目人"及其故事…………………………… 411
"格里芬"与九婴和翼虎……………………………… 447
掘金蚁,藏犬和金毛鼠 ……………………………… 465
"烈风之山"与"风穴"神话…………………………… 478
"群鸟解羽之野"………………………………………… 486
"北风之外"的快乐居民与北俱卢洲………………… 491

第三章　草原之路上的古欧洲人种

白民、塞种与新疆古欧洲人 …………………………… 506
斯基泰人与"开题"之国……………………………… 527
列(裂)人之俗——东西方的可能接触……………… 534

昆　仑　篇

第一章　《山海经》的乐园情结

"乐园"必用韵文描写…………………………………… 548
《山海经》乐园指向西部……………………………… 555
乐园,福地,天堂和地堂……………………………… 561

采集经济，或子宫里的快乐混沌 …………………… 571
乐园的幻美，与枯索荒凉对照 …………………… 581
藐姑射，月亮女神岛，海上乐园…………………… 587
“反乐园”…………………… 596
不死和永生…………………… 599
难产的恐惧…………………… 602
乐园追求的宇宙论意义…………………… 614

第二章　昆仑与相关地望

泑泽：罗布泊…………………… 620
边春之山：春山：葱岭：帕米尔高原…………………… 629
帕米尔高原与黄帝传说…………………… 640
钟山，烛龙，也在西域？…………………… 646
沙漠综合症：《山海经》幻景的成因 …………………… 661
峚山：密尔岱山…………………… 667
三危与南北人种…………………… 671
昆仑神水与地下世界…………………… 678
昆仑“地下水体”与河伯都居…………………… 689

第三章　昆仑母型

昆仑：和田南山…………………… 694
“河源”与域外地名…………………… 700
昆仑：天地之中 …………………… 706
神山昆仑母型种种…………………… 711
“世界大山”冈底斯…………………… 726
昆仑与阿尔泰山…………………… 736

第四章 日出、日落之山

昆仑,日月所相避隐为光明 …… 742
"活火山"汤谷：沃焦：尾闾…… 744
日月所入之山及其神怪…… 755
日月出没于山海的象征指涉…… 763
明星,曙光之神和晚霞之神 …… 770
开明九首,陆吾九尾 …… 784
从"开明"到夏启,兼及《九代》之舞 …… 789
朝暾、晚霞与太阳的恋爱 …… 795
西王母和东王公的类似故事…… 801

第五章 神山祀典

山组"共用神"及其祭祀…… 817
神山的祭法与祭品…… 863
《山海经》的特殊祭式…… 868

混 沌 篇

第一章 混沌文化

昆仑：混沦：混沌…… 892
浑脱、混沌与黄帝 …… 907
崆峒：空洞：混沌…… 921
胡：匈：昆：混…… 926
"胡：壶"与"孤涂：骨朵"与"涵胡：胡涂"…… 930
胡/夏/昆吾都出自"混沌"…… 951
荤粥、混戎与混沌 …… 963
"瓜(州)：葫芦"与敦煌,沌混 …… 976

埻端，于阗：牛国与混沌 ………………………………… 982

第二章 混沌舞，盘古舞，浑脱舞

混沌，盘古，女娲与舞仪………………………………… 999
混沌神的解体与献祭 ………………………………… 1012
混沌舞的遗蜕：浑脱舞………………………………… 1015

第三章 蛇体混沌

轩辕、黄帝与“环蛇”………………………………… 1022
女性混沌与神圣肠道 ………………………………… 1031
“咬尾者”，常山之蛇与“蛇轮”……………………… 1043

第四章 混沌英雄

鲧，共工：雷电对混沌的解破 ……………………… 1055
不周山的破裂和相柳的反叛 ……………………… 1063
叛子“浑敦/刑天”的抗争………………………………… 1085
“葆江：帝江：祖江”，他们的流血………………… 1090
啄破混沌的神鸟英雄 ………………………………… 1097
无头战神与“混沌原则” ……………………………… 1101

西 母 篇

第一章 《山海经》里的周人与氐羌传说

西域后稷故事的历史根源 ………………………… 1121
稷泽、都广之野最初都在西域……………………… 1129
后稷：潜龙或半鱼………………………………………… 1139
羌人与龙 ……………………………………………… 1150

羌氏与互人的化鱼传说 …………………………… 1162
羌人在西域 ……………………………………… 1188
西王母与古羌习俗、物产……………………………… 1201
西王母石室与穴居 ……………………………… 1214
西王母与羌人的猿猴崇拜 ……………………… 1223
夸父也是羌系猿猴神 …………………………… 1237
西王母以羌女远嫁塞人 ………………………… 1240

第二章　西王母与西部女族
西王母是中亚羌种女王 ………………………… 1245
都广素女与雪山神女，乌米女神……………………… 1272
赤乌氏与西域鸟族 ……………………………… 1305
赤国妻氏与大“妣”赤“阴” …………………………… 1320
黄帝女魃及“嫫母”的美丑二重性 ………………… 1333
被猎头的旱神：耕父与夏耕之尸…………………… 1344
西域女神们 ……………………………………… 1348
参照系之一：贾姆希德娶妻于马秦………………… 1357
参照系之二：揭盘陀“汉日天种”…………………… 1363
“西方美人”与异文化追求 ……………………… 1376

第三章　西王母猜想
《山海经》与《穆传》西王母的简单对照 ……………… 1381
周穆王西征路线概测 …………………………… 1400
西王母之邦的大致地望 ………………………… 1415

第四章　桑神、蚕神、螺神、雷神的生命意象
神桑：生命树与哭丧棒……………………………… 1421

《山海经》蚕女神 …………………………………… 1428
蚕神，嫘祖与野蚕驯养………………………………… 1432
蚕神为什么兼为雷神 ……………………………… 1447
作为雷神的黄帝、轩辕与雷祖………………………… 1454
螺蜗的音义互转与象征指涉 ………………………… 1464
蜗螺贝蚌跟月亮运动的对应 ………………………… 1476
螺蜗：白水素女：螺蛳姑娘 ………………………… 1481

巫 药 篇

第一章 甘、咸、覡与萨满巫
羡门、施糜、甘、咸都是萨满………………………………… 1487
《山海经》巫咸面面观 ……………………………… 1494
“不咸文化”与 bøgy(伯克) ………………………… 1502
“覡”和“甘”与萨满有关系吗 ………………………… 1514
《山海经》与萨满教经典 …………………………… 1520

第二章 尹/君/巫的类缘
尹与 EN ………………………………………… 1524
伊尹和他的“权杖” ………………………………… 1531
“君：昆：犬”与太阳 ……………………………… 1542
“十”、“卐”、“⊕”与巫 ……………………………… 1550
“膜拜”之礼来自何方 ……………………………… 1557

第三章 迷幻药与生命树
“寿麻：Soma”及其特性 …………………………… 1563
“建木：寿麻：枲麻”及其结构 ……………………… 1578

"寿麻：建木：Soma"之母型种种 …………………… 1581
寿木与不死树 ………………………………………… 1604

第四章 仙药、圣草的实用/巫术功能

瑶姬或巫山神女化作"媚药" ………………………… 1610
蟾酥、蛤蟆菌与月宫灵药………………………………… 1626
月宫桂树的象征功能 ………………………………… 1635
扶竹，寿木：筇竹杖………………………………… 1645
神竹、仙草有"节"的原由……………………………… 1655

第五章 《山海经》的原始性医药

灵物、巫药及其效验………………………………… 1660
奇特疗效之巫术机理 ………………………………… 1680
语词疗法 …………………………………………… 1684
服佩 ………………………………………………… 1689

第六章 神树护卫者

太阳神鸟离朱 ……………………………………… 1695
三头神 ……………………………………………… 1712
泰逢与 Typhon ……………………………………… 1722
圣兽们 ……………………………………………… 1726
贰负，蛇与灵药……………………………………… 1737
执戟之狗，噢诟，黝犬，灵獒，膜犬，匈奴狡犬，蚼犬，蜪犬，穷奇，狍鸮……都是藏犬之变 ………………… 1748
从渠叟、氍毹说到猰貐……………………………… 1770
赏奇析疑为的是建构强势话语 …………………… 1777
猰貐、贰负为灵药的生死之争……………………… 1781

传 说 篇

第一章 黄帝与蚩尤

黄帝为什么成为《山海经》一系主神 …………………… 1799
蚩尤不出于东方而原住南方 ………………………… 1808
蚩尤的化形 ………………………………………………… 1819
蚩尤与枫木崇拜 ………………………………………… 1825
黄帝/蚩尤:晴雨或明暗之冲突 …………………… 1831
战鼓败蚩尤 ………………………………………………… 1835
三苗,驩兜,丹朱 ………………………………………… 1846

第二章 帝俊及其亲属

重提夷夏东西 …………………………………………… 1853
"俊:舜:喾:夔"的分分合合 ……………………… 1856
"夔:喾"与猿猱 …………………………………………… 1863
"俊:舜:喾"的太阳神格 ……………………………… 1880
"舜:俊:喾"亲属的分析比照 ……………………… 1889
舜的姚姓、妫姓与服象……………………………………… 1902
王亥与河伯与有易的纠葛 ……………………………… 1910
伯益、屏翳与鹭凤………………………………………… 1918
羿、般和商均的文化性格………………………………… 1922

第三章 东北夷祖先神的神话性格

颛顼,幽都之神…………………………………………… 1942
少昊孺养小太阳:颛顼……………………………………… 1947
韩流、颛顼的人工头形畸变……………………………… 1953

颛顼化为鱼蛇冬眠 …………………………………… 1960
鲋鱼：美人鱼，或河猪…………………………………… 1965
鲋鱼，伯服，伯夷父 …………………………………… 1977

珍　异　篇

第一章　《山海经》骏马及其神异

驹騟、驮骒，鹿蜀和罗罗 ………………………………… 1981
吃虎豹的驳马 …………………………………………… 2006
汗血马的病因与神圣性 ………………………………… 2013
天马、龙马的由来及其价值取向………………………… 2029
人马交合 ………………………………………………… 2055
太阳与神马 ……………………………………………… 2069
文马，吉量，鸡斯之乘，吉尔吉斯名马………………… 2072
奚仲与战车 ……………………………………………… 2082
奇肱与长肱 ……………………………………………… 2088

第二章　圣牛，"猛"豹，水鹿，奇羊

牛，名称和形象的游走性………………………………… 2093
犻皇：瘤牛和封牛………………………………………… 2103
犛牛或旄牛 ……………………………………………… 2109
猛豹或貘：威慑大兽的小动物…………………………… 2113
水鹿 ……………………………………………………… 2122
大尾羊和四角羊 ………………………………………… 2136

第三章　平凡的怪物

"不明生物体"似即视肉 ………………………………… 2144

流黄之国出产尘土 …………………………………… 2148
怪鸟、神鸟的真相……………………………………… 2153
羽民与卵生 …………………………………………… 2178

第四章 玉宝

食玉、种玉和捞玉……………………………………… 2187
美丽的棋石或砾石 …………………………………… 2193
火精与火齐(珠) ……………………………………… 2203

附录一 海内外学者有关叶舒宪及其研究的评论文摘(续)
…………………………………………………………… 2208

附录二 海内外学者有关萧兵及其研究的评论文摘(续)
…………………………………………………………… 2230

附录三 海内外学者有关郑在书及其研究的评论文摘 … 2249

后 记

插图目录

1. 异族,俘虏:对“文化他者”的蔑视 …………………… 6
2. 伊斯兰圆形世界图 ………… 61
3. 金文中的“国”字 …………… 65
4. 晚清所刊的毕献方物图 …… 76
5. 周官九畿服图 ……………… 79
6. 东亚的宗教寰宇地图 ……… 81
7. 先天八卦方位图 ………… 111
8.《河图》、《洛书》中五行(或中数)方位、颜色分配图 … 114
9. 濮阳西水坡 M 45墓结构图 …………………………… 116
10. 希腊人刺瞎“独目人”的眼睛 ………………………… 148
11. 远方异人:“文化他者”之误传 …………………… 151
12. 吞噬骑士的犬头人 ……… 157
13. 弼成五服图 …………… 178
14. 无头人 ……………………… 210
15. 夸父追日 ………………… 211
16. 纛非 ……………………… 213
17. 烛阴 ……………………… 214
18. 乘黄 ……………………… 214
19. 异形人 …………………… 215
20. 内经图 …………………… 217
21. 桑林野合图 ……………… 218
22.《金瓶梅》中的插图 ……… 218
23.《黄庭内景经》插图 ……… 220
24.《太平经》里《乘云驾龙图》 ……………………………… 253
25.《太平经》里《东壁图》中的真人 ……………………… 253
26. 人面鸟类 ………………… 257
27. 德兴里古坟壁画上的万岁 ……………………………… 257
28. 插翅人 …………………… 258
29. 五盔坟四号墓壁画上的乘鹤神仙 ……………………… 260
30.《列仙图》中的王子乔 …… 260
31. 五盔坟五号墓壁画上的农业神 ………………………… 261
32. 五盔坟五号墓壁画上的火神 …………………………… 261
33. 五盔坟五号墓壁画上的制

轮神 …………………………… 263
34. 五盔坟四号墓壁画上的磨石神 …………………………… 263
35. 五盔坟四号墓壁画上的冶匠神 …………………………… 263
36. 庆州天马塚中发掘的磨石装饰 …………………………… 263
37. 江西大墓壁画上的飞仙 …………………………… 272
38. 五盔坟四号墓壁画上的乘鸟神仙 …………………………… 273
39. 中国新疆古代人种分布及原始欧洲人种颅骨 ……… 330
40. 伊娜娜女神 ………………… 353
41. 青铜轮形器和车轮 ……… 355
42. "十"字族符号 …………… 357
43. 萨尔贡一世 ………………… 359
44. 希罗多德想象中的自亚速海到"北风以外"的示意 …………………………… 369
45. 没有须发的古地亚 ……… 376
46. 阿布神庙十二石像 ……… 378
47. 苏美尔人头像 …………… 382
48. 三星堆青铜人像 ………… 384
49. 乌孙文物 ………………… 394
50. 西周时期的白种人头像 …………………………… 405
51. 马腿人和羊胫人 ………… 409
52. 中亚和北亚类"独目人"岩画 …………………………… 413
53. 内蒙岩画：割痕人面 …… 415
54. 额中"太阳眼" …………… 417
55. 印度神猴哈奴曼 ………… 428
56. 奥德修巧骗独目人 ……… 434
57. 奥德修们刺瞎独目巨人 …………………………… 437
58. 英雄摔倒独目人 ………… 439
59. 三目(?)头像 …………… 441
60. "太阳人"或"猴面人" …… 443
61. 鹰鹿图 …………………… 450
62. 格里芬鹰扑食坚蹄类家畜 …………………………… 452
63. 人面鸟身有角有尾怪鸟 …………………………… 456
64. 格里芬扑噬麋鹿 ………… 460
65. 毗沙门天王及其眷属和部从 …………………………… 477
66. 戴尖顶小帽的斯基泰人 …………………………… 508
67. 塞人文物 ………………… 519
68. 塞种及其服饰、佩带 …… 528
69. "开题"——颅骨穿孔 …… 533
70. "乃立冢土，戎丑悠行" …… 536
71. "径路：Akinak"式短剑 … 542
72. "乐园"(Paradise)在何方？ …………………………… 556
73. 鸵鸟：大马爵 …………… 559
74. 射鸵逐羚 ………………… 594
75. 驯鹰或驯鸟 ……………… 639
76. 柱状目睛青铜人面 ……… 653

77. 绘有怪物的古罗布泊地图 …………………………… 663
78. 多层陶灯 ………………… 681
79. 冥土巨蛇或宇宙蟒 ……… 685
80. 毗湿奴，或大自在天睡在“蛇筏”上 ………………… 687
81. 以大象为食之鹏凤 ……… 738
82. 女神：日出之山 ………… 747
83. 太阳环绕昆仑升降 ……… 765
84. 东西二向的扶桑若木 …… 770
85. 神虎开明 ………………… 779
86. 古罗马“双面”门神 ……… 781
87. 双面女神 ………………… 783
88. 九首开明 ………………… 788
89. 夹两龙而升天 …………… 791
90. 太阳神树 ………………… 796
91. 阿波罗追求达芙妮 ……… 797
92. 月神常仪与月中桂树 …… 808
93. 西王母与东王公 ………… 810
94. 日月之恋 ………………… 812
95. 代表日、月的鸟、虎和扶桑树 ………………………… 815
96. 亚述守护神：人面有翼的公牛 ……………………… 836
97. 镇墓用鹿角和镇墓兽 …… 844
98. 干舞 ……………………… 855
99. 玉璋及其执持 …………… 864
100.“巫术圈”或“瘗祭” ……… 869
101. 撒旦：可怕的黑暗或“混沌” …………………… 898
102. 人类由“混沌”里生出 … 900
103. 浑脱 …………………… 908
104.“浑脱”渡江 …………… 911
105. 牛的祭祀、牺牲或解破 ………………………… 915
106. 太牢：牛的牺牲 ……… 919
107. 古文字里类“胡”的字 … 932
108.“骨朵” ………………… 936
109. 深目高鼻或多须的“胡”人 ………………………… 947
110. 女体：陶壶：昆吾 …… 953
111.“胡”的造像 …………… 964
112.“胡”或匈奴的形象 ……… 972
113. 天空女神努特的“圆形”相 ………………………… 992
114. 苏美尔神牛 …………… 995
115. 混沌解破，洪水泛滥 … 1017
116. 唐代抱“浑脱”胡俑 …… 1019
117. 蟠龙或卷龙 ………… 1026
118. 蛇绕女神 …………… 1033
119. 女娲与月 …………… 1036
120. 神圣的肠子：生命之通道 ……………………… 1038
121. 伊米尔“身化宇宙” …… 1041
122. 蛇绕水瓶或女神 ……… 1042
123. 蟠曲圆卷之龙 ……… 1044
124. 龙拉雷车 …………… 1047
125. 蛇轮或蟒车 ………… 1053
126. 西亚的生命符号 ……… 1060
127.“神鹰”与“豹猫”的仪式之

战 …………………… 1072
128. 龙生九子 ……………… 1076
129. 英雄伊阿宋的再生 …… 1084
130. 天鹅与猎人 …………… 1092
131. 帝神屠戮混沌 ………… 1095
132. "神人兽面"与无头战神 …………………… 1103
133. 蚩尤执五兵 …………… 1118
134. 神树上的西王母 ……… 1136
135. 西方手持"生命树"的女神们 …………………… 1138
136. 西王母 ………………… 1140
137. "人面鱼身"合体和"珥鱼人面" ………………… 1144
138. 盘羊:内卷的角 ……… 1166
139. 以"羊"形为标识的羌戎陶器 …………………… 1171
140. 羊角形图纹 …………… 1172
141. 鱼形人 ………………… 1175
142. 双耳"马鞍形"陶罐 …… 1179
143. 持物青铜立人造像 …… 1181
144. 射鱼 …………………… 1186
145. 羌戎文化在西北高原的分布 …………………… 1194
146. 帕米尔古墓出土铜、铁器 …………………… 1200
147. 西王母与嘉禾 ………… 1207
148. 戴胜的西王母 ………… 1209
149. 华胜和縢纹 …………… 1211
150. 山神西王母 …………… 1217
151. 亚洲游牧地带的猴面岩画 …………………… 1233
152. 髑髅 …………………… 1234
153. "猴面人" ……………… 1236
154. 占据"中心"的西王母 …………………… 1251
155. 人兽媾合与繁育信仰 …………………… 1275
156. 出浴的戴安娜 ………… 1279
157. 雪山神女:吉祥天女 … 1281
158. 见于西域的印度性爱女神 …………………… 1285
159. 爱米神 ………………… 1289
160. 性器:女神:大比赤阴 …………………… 1294
161. 迦梨:时母女神的两面相 …………………… 1302
162. 印度女战神"难近母" …………………… 1304
163. 鸟的女神 ……………… 1307
164. 赤乌、三青鸟与西王母 …………………… 1309
165. 凤凰衔嘉禾 …………… 1311
166. 火凤凰:朱雀:鹑火之禽 …………………… 1314
167. 鹑形神鸟 ……………… 1315
168. 大妣赤阴:牝器的形象或象形 ………………… 1324
169. 椭圆形的"大妣赤阴" …………………… 1327

170. 校巫 …………………… 1352
171. 安坐在山丘的西王母、东王公 …………………… 1370
172. 西王母高踞人首蛇身神之上 …………………… 1382
173. 会见西王母 …………… 1391
174. 世界树和太阳树扶桑 …………………… 1422
175. 蚕女 …………………… 1437
176. 蚕及蛹的造型和纹样 …………………… 1440
177. 蚕马女和马鸣菩萨 …… 1444
178. 民间所祀四臂蚕神 …… 1446
179. 先蚕之祭 ……………… 1452
180. 雷神、连鼓与雷车、雷鼓 …………………… 1460
181. 蜗身兽或兽形蜗 ……… 1466
182. 螺贝：自我增殖的财宝 …………………… 1467
183. 蜗螺女神 ……………… 1470
184. 螺旋形生殖器 ………… 1473
185. 蜗螺壳之贡献 ………… 1474
186. 法螺 …………………… 1475
187. 满族的萨满巫 ………… 1490
188. 印度女巫调制"迷幻药" …………………… 1495
189. 击鼓的巫医：萨满 …… 1497
190. 渐人幻境的印度舞女 …………………… 1517
191. 持"权杖"的人像 ……… 1533
192. 神人纹样石膏瓶 ……… 1535
193. 鹿角棒 ………………… 1538
194. 权力话语的斧钺 ……… 1540
195. 卐族符号 ……………… 1551
196. 𠂇(巫)：太阳和繁育的符号 …………………… 1554
197. 小河沿文化陶罐及符号 …………………… 1555
198. 苏美尔人双手交握为礼敬 …………………… 1559
199. 人格化的神树 ………… 1565
200. 享受祭祀的"人神树" …………………… 1568
201. 毒参茹的雌雄人形根 …………………… 1570
202. 汉镜里的建木 ………… 1571
203. 羽人—生命树：世界树 …………………… 1573
204. 北欧"宇宙树" ………… 1580
205. 神兽、仙人拱卫九枝生命树 …………………… 1582
206. 棕榈——建木形圣树 …………………… 1584
207. 滋润生命的枣椰树 …… 1586
208. 人形柄蘑菇伞 ………… 1589
209. 神圣的蛤蟆菌 ………… 1590
210. 升麻 …………………… 1595
211. 大麻 …………………… 1599
212. 毒参菇根制护身符 …… 1601
213.《本草》里的麻黄 ……… 1603

214. 东西方神树构图的对照 …………………………… 1605
215. 西方女巫及其所用迷幻药 …………………………… 1608
216. 作为"媚药"的爱神或爱神草 ………………………… 1613
217. 灵芝"三秀"或三珠树 …………………………… 1615
218. 酒神节里饮酒食药的狂欢者 ………………………… 1618
219. 美人草 ………………… 1624
220. 神树——女神 ………… 1625
221. 月亮神树 ……………… 1627
222. 番蔓陀罗雌蕊和野生菌 …………………………… 1629
223. 飞翔的月亮神,或常仪 …………………………… 1630
224. 月蟾狂舞 ……………… 1632
225. 达芙妮变成"月桂" …… 1637
226. 中国月树:桂树 ……… 1640
227. 印第安先民吸食迷幻药 …………………………… 1643
228. 发光的仙药 …………… 1644
229. 芦苇状生命树 ………… 1654
230. 有节的神树 …………… 1657
231. 蝙蝠 …………………… 1688
232. 海南岛傣人佩药方式 …………………………… 1693
233. 太阳与太阳神火之禽 …………………………… 1696
234. 西王母与三头凤 ……… 1698
235. 三足神鸟的演进 ……… 1699
236. 凤凰:离朱 …………… 1705
237. 三头神鸟 ……………… 1706
238. 三头凤 ………………… 1708
239. 三头人 ………………… 1715
240. 彗星图 ………………… 1717
241. 伊斯塔女神 …………… 1720
242. 东西方文化的"生命果"与多角星图 ……………… 1721
243. 保卫生命树的圣鸟兽 …………………………… 1727
244. 圣羊保卫生命树 ……… 1728
245. 中朝文物里的圣兽与神树 …………………………… 1729
246. "狮身人面"鎏金铜带饰 …………………………… 1733
247. 保卫神树的九首开明 …………………………… 1736
248. 蛇与生命树 …………… 1740
249. 英雄杀死守宝的怪物 …………………………… 1747
250. 生命树的卫护 ………… 1749
251. 用藏獒为模特的"桀瓠" …………………………… 1750
252. 现代藏獒 ……………… 1752
253. 藏犬——灵獒 ………… 1756
254. 广西左江崖画里的巨犬 …………………………… 1758
255. 獒犬扑噬野猪 ………… 1762

256.“犬面饕餮”饰牌 ……… 1765
257. 猛犬噬咬吃草动物 …… 1771
258. 英雄袭击格里芬夺得圣树 ………………………… 1782
259. 蔓陀罗:押不芦 ……… 1792
260. 迷幻药草及其古怪的根 ………………………… 1794
261. 盛满“麻醉药”的容器 ………………………… 1797
262. 伏羲、女娲与大蚩尤神 ………………………… 1814
263. 三角神牛 ……………… 1821
264. 蚩尤与牛首龙 ………… 1824
265. 颇似蚩尤的“镢张” …… 1829
266. 夔牛 …………………… 1836
267. 鼍甲纹铜鼓 …………… 1838
268. 铜鼓祭 ………………… 1841
269. 神物盾 ………………… 1844
270. 鸟喙羽人 ……………… 1852
271. “帝舜:帝俊”控制天地诸神 …………………… 1858
272. 行走中的貘 …………… 1864
273. “昊”或“昦”:冠戴太阳的巫酋 ………………… 1881
274. 人首鸟身太阳神,或羲和 ………………………… 1895
275. 太阳神由莲花生出 …… 1897
276. 服象 …………………… 1905
277. 象和象牙杯 …………… 1907
278. 大蟹:母神 …………… 1917
279. 太阳和犁具 …………… 1934
280. 兽口生灵:幽都的人口 ………………………… 1945
281. 玉琮及其图纹 ………… 1952
282. 猪龙 …………………… 1956
283. 兽口:玄宫:死亡/诞生的通道 ………………… 1964
284. 猪:雨水、丰饶和淫欲的象征 ………………… 1976
285. 野马和野驴 …………… 1982
286. 野驴 …………………… 1983
287. 新发现的野马 ………… 1985
288. 野马或驹驹的比较 …… 1987
289. 骡子和摔跤的匈奴人 ………………………… 1988
290. 蹷——跳鼠 …………… 1992
291. 变形动物文身图样 …… 1995
292. 似羊似驴的动物 ……… 1998
293. 斑纹动物 ……………… 1999
294. 虎纹兽:罗罗 ………… 2004
295. 驳马 …………………… 2006
296. 独角兽 ………………… 2007
297. 汗血马 ………………… 2018
298.“汗血马”的后代 ……… 2018
299. 蒙古马与西域马 ……… 2026
300. 一团旋风桃花色 ……… 2028
301. 天马行空 ……………… 2030
302. 飞马,或角觽 ………… 2033
303. 天马与飞鸟 …………… 2034
304. 飞马和独角马 ………… 2036

305. 龙马 …………………… 2037
306. 龙马:有翼带角的神马 ………………………… 2040
307. 有"角"骏马 …………… 2045
308. 人兽的交合 …………… 2056
309. 阿波罗等神族与"喀戎"人头马身怪的战斗 ……… 2060
310. 人头马身造像 ………… 2063
311. 太阳与马 ……………… 2071
312. 文马或"鸡斯之乘" …… 2073
313. 游牧人用的大车 ……… 2084
314. 系着绳索的"异族"俘虏 ………………………… 2086
315. 生着羽翼和鸟尾的格里芬 ………………………… 2099
316. 人面,或有翼的犬、狐、马 ………………………… 2100
317. 印度瘤牛 ……………… 2104
318. 牦牛 …………………… 2110
319. 以小制大的怪兽 ……… 2116
320. 生着大角的鹿 ………… 2123
321. 阿克泰翁之死 ………… 2126
322. 水鹿 …………………… 2127
323. 水鹿,龙虱和蛟蜃 …… 2129
324. 格里芬的食草动物化 ………………………… 2131
325. 萨满鹿与"太阳神鹿" ………………………… 2135
326. 太阳神鹿 ……………… 2137
327. 大尾羊 ………………… 2140
328. 四角羊 ………………… 2142
329. 神圣的鸱鸮 …………… 2154
330. 外国的猫头鹰造像 …… 2156
331. 人面鸟 ………………… 2179
332. 捞玉 …………………… 2194
333. 彩砾 …………………… 2196
334. 旧石器时代"巫术性"贝壳和矿石 ……………… 2198

西母篇

第一章

《山海经》里的周人与氐羌传说

西域后稷故事的历史根源

关于周族的起源，某些综述文章①已报道下列诸说：

陕西
泾水上游
甘青高原
山西
黄土高原

---

① 参见张国硕：《夏商周三族起源研究述评》，《中国史研究动态》1996年第10期，第11～18页。

而没有或极少触及"西域起源"理论(丁山、岑仲勉等分明倡导此说)。我们这里无力评述这些理论,只有在涉及本题,特别是周、羌二族的交叉复叠关系时提到。

顾实《穆天子传西征讲疏》固然有夸大失实之处;但他说后稷"葬地"在今叶尔羌,周人势力早就伸及后世之西域,则不为无理。岑仲勉称此点"最为卓见"。因为《山海经》所写"稷泽——都广之野"等的地望都较明白在西域,很难曲为之说(参见专节)。

丁山先生早就疑问云:"周人若非西域民族,太王以前,何以不与殷商通婚媾,而妻元女于赤乌氏?"[①]这也据的《穆传》,详后。岑仲勉也注意及此,说周人作为"西夷"或"西戎",其发迹决不会限于渭水区区数百里之地——他特别重视周姜的婚媾关系;而"姜",他认为决不是"羌",而是"杜兰族"(Turans)[②]。他说,周人的"节级分地",分明与"突厥族同源"[③]。他说,豳就是邠,而"邠",《尔雅·释地》说邠在西极,比"四荒"之一西王母还远(这倒可能是异地同名)。他特别注意,《史记·周本纪》集解引皇甫谧说,"后稷冢去中国三万里",跟《山海经》所载,后稷葬都广,潜大泽(指罗布泊)暗合。可惜目前都还是"孤证"。

岑氏在历史地理学上的根据之一,就是沈曾植《穆天子传书后》等书所说,周穆王曾达"大旷原"——乌拉尔迤东的吉尔吉斯高原,"这一草原就是杜兰族的摇篮地"。

这样推论姜族系杜兰人属突厥种当然理由极不充足,但确可证明少数周人及其"对婚族"的姜人早已进入西域,周人传说也曾远播西域;或者说,古代传说早就把周人跟西域拉在一起

---

① 参见丁山:《开国前周人文化与西域关系》,《禹贡》第6卷第10期。

②③ 岑仲勉:《西周社会制度问题》,第27、118页。

(尽管目前没有可靠证据说明周族先民早已进入塔里木盆地，更谈不上周人"起源"于西域，但跟他们通婚的姜族或羌人，很早就在西域出现，则可肯定)。

方豪先生对此持谨慎态度，他承认《穆天子传》、《逸周书·王会篇》(当然还有《山海经》)所涉及的昆仑、渠叟、月氏、大夏等都在帕米尔高原或葱岭左近，然而——

> 周民族虽然起自西部，是否即为从西域、辽远的西方迁徙来的民族？成周以后的新文化，是否因为这新来的民族，带有西方的一种文化成分，与旧文化结合而后，别幻成异彩？先秦的文化中是否真含有西方的成分，如巴比伦、希腊的文化在内？这都不能决定。①

但他肯定先秦时期中西有路可通，语词相互借用，神话、传说、寓言等文学传播丰富。

周人(也许还有其自认的先族夏人)的来源问题相当复杂，这里只能最简单地看一看所谓(西部)"夏人集群"最初的文化归属。

从文化源流上看，夏周都发祥于西北黄土高原，都是"黄帝子孙"，但这在考古学上找不到明确的"递嬗"或"叠压"的证明，文献也不足征，所以谨慎的史家多不采取这种说法。但这在传说学或文化学上看却是毫无疑问的。他们在神话传说和信仰与惯习体系上太相似了。他们大体上崇拜以蛇、蜥(或蛇、蜥、鳄)为母型的龙(请参看闻一多《伏羲考》和我们的《楚辞研究》系列各书之引论)，也崇拜熊。虽然我们并不同意孙作云先生说的夏周都以熊为"图腾"，后稷履的是熊迹；但是黄帝一称"有熊"，鲧

① 方豪：《中西交通史》，中华书局，1934 年，第 2 页。

禹都曾化熊，而周姓"姬"，或以为出于"熊迹"。

《国语·周语》说："我姬氏出自天鼋。"而轩辕氏，郭沫若说"天鼋"与"轩辕"对音，并且以金文族徽有上"天"下"鼋"为证。可惜那族徽主要是"人/蛙"，"人/龟(鳖)"组合的"吉祥物"，并不限于"鼋"。《国语》所见"天鼋"或"玄鼋"实是天蚖、玄蚖，即蜥蜴，就是《易》的取名依据和龙的母型，并非龟鳖(说详本书相关章节和《周易的文化解码》)。

关于黄帝以至夏周的"族姓"，《史记·五帝本纪》说，"自黄帝至舜禹皆同姓，而异其国号，以章明德"；又说，"禹为夏后而别氏，姓姒氏"，"弃为周，姓姬氏"。如果不纠缠于传说时代氏姓之别的话，这话有一定合理性。

据《国语·晋语》，黄帝以姬水成，所以"黄帝为姬"，周人与其同姓。这可能是姬周的"追认"，但不会无缘无故。

杨宽曾说："'姬'、'姒'两字古本音近通用。""'姒'、'姬'音既相近，义又相通，则姬姓、姒姓为一姓之分化可知。"①其实此二字音义俱有距离。

看来，黄帝(族)—姒夏—姬周属于同一大文化系统没有问题，却不见得有何等严密的组织关系、从属关系。

李民说："应还其原始面貌，应把它视为部落联盟与氏族之间的相互关系。"②这在事理上有困难。我们一时很难证出"禹"和"弃"的"先人"都属于黄帝族部落联盟(他们，尤其禹、弃，都与羌关系密接)。

周姜或姬戎关系也许应该远溯到传说时代的炎黄期。

那么，姬周"先世"的黄帝族是否也涵化着戎狄的血液呢?

---

① 杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》7·下。

② 李民：《尚书与古史研究》，中州书画社，1993年，第87页。

答案也是肯定的。

《国语・晋语》(四),黄帝之子二十五宗,其得姓者十四人,最先、也最重要的是"姬"(姬周即其最成功的一支)。

郭沫若指出:这十二姓中有一些戎狄①。例如:

骊戎　姬姓
狐戎　姬姓
白狄　其中鲜虞(建中山国)　姬姓
酉姓(黄帝子十二姓之一)

这样,郭氏说:"从这些透露出,那些以黄帝为想象祖先的北方氏族部落,原来也是戎人和狄人,后来才融为华夏族,因而黄帝才被奉为华夏族的始祖的。"②

他没有说黄帝(族)是戎狄,只是说某些较早融入夏人集团的戎狄也奉黄帝为始祖而已。

不过他说,黄帝后裔的"夏后氏,姒姓,也是戎人"③。这,我们并不赞成。禹称"戎禹",似乎指其母家是戎族(另详)。

由于他误解夏后氏为"戎人",就把《史记・匈奴列传》"假托"的世系,"匈奴,其先祖夏后氏之苗裔也",当成了真实。

有的学者,例如唐善纯,就从"夏后氏:戎人"之说反推出黄帝也是戎狄,甚至黄帝—夏人也像匈奴那样,"原亦使用阿尔泰语系中的一种语言"④,也是先突厥种(猃狁:荤粥:熏育:匈奴一系或有属〈先〉突厥种者,且杂有相当多的蒙古人种、高加索人种血液,请参见"塞戎狄人"节);黄帝族使用阿尔泰–突厥的

①②③　郭沫若主编:《中国史稿》,第1册,人民出版社,第120页。
④　唐善纯:《中国的神秘文化》,第10页。

语言,这在文献和考古人类学、语言人类学上没有多少根据。

近年,刘起釪说,炎黄之先"少典"之"典"(上古音 tiən,端文)与"氐"(上古音 tiei,端微),其妻"有蟜氏"之"蟜"(上古音 Kiau,见宵)与"姜"(上古音 kiaŋ,见阳)是音转关系,从而推论黄帝族出于"氐",炎帝族出于"羌"①——前者显然缺乏证据。如果仅从语音着眼,勿宁说"氐"与"狄"(上古音 diēk,定锡)声近,尽管它们也只是在文化形态上有些相似而并非一族(参后)。

我们没有走得这样远。我们只是觉得:

(1)黄帝—夏后氏—姬周均属夏人集群,基本上是蒙古人种北方系,但是杂有戎狄的血液,"夏/胡"之称可能通转,说不定都出于"混沌"文化语音丛(参见"混沌文化"章);

(2)这,很重要地是因为他们经常与羌戎、鬼戎或北狄通婚(黄帝传说及其世系,参见"传说"篇"黄帝与蚩尤"章);

(3)他们发祥于西北黄土高原;

(4)但他们的史迹或传说很早就远播于西域。

黄帝(族)既不是戎狄或羌氐(尽管存在文化混叠关系),那么姬周及其先人是不是/属不属/出不出(于)羌戎呢?

石兴邦说,仰韶时期,"半坡氏族部落文化系统分布地区,正是古代羌、戎系统诸族活动的范围"②。这里也正是周人的发祥地。这只能说明,从黄帝族到姬周与羌戎活动区有叠合处。

陈梦家也许是受了顾颉刚禹出"九州之戎"学说的影响吧,提出"有与此等羌同族的夏,其种姓为姜为姒等",也包括"姬",

---

① 参见刘起釪:《古史续辨·姬姜与氐羌的渊源关系》,中国社会科学出版社,1997年,第181、184页。

② 石兴邦:《中国新石器时代考古文化体系及其有关问题》,《亚洲文明》第1集,安徽教育出版社,1992年,第35页。

它们都并非外于"羌"而存在，只是后来发展程度高了才单称"夏"或"周"①。

前举刘起釪也在顾氏理论基础上提出，炎帝出于羌，黄帝出于氐，"姬、姜再由氐羌出"，甚而"周"也"由'氐'音转而成"②。这只能说是推扩太甚了。徐中舒甚至说夏朝主要是羌人建立的："以羌族为主建立夏王朝，在进入中原后接受龙山文化的影响，可能就逐渐改变其旧俗，形成中原文化，而仍居留于西方的羌族则仍继续保留其旧俗。"③

他们说，周人以夏人"嫡系"亦出于羌，但文化程度更高一些。

案顾颉刚先生早年曾说，周人无非"氐羌的一种"(《辨》2)。这并不是什么奇谈怪论(虽然我们不持此说)。

近年如胡谦盈说："姬周族在〔古公亶父〕迁岐以前，不仅和戎狄族在一起长期杂居和生活，而且他们的社会经济和文化面貌也是'戎狄化'的，与戎狄族存在着千丝万缕的联系，二者在族属上难以分家"④。他们不啻世代通婚。他甚至因而断定古公前的"姬姓周人是戎狄族群中的一个种姓或分支"⑤，简直是：

姬周(前古公时代)≈羌戎，戎狄

他还曾很明白地说：

---

① 参见陈梦家：《殷虚卜辞综述》，科学出版社，1956年。

② 刘起釪：《古史续辨》，第186页。

③ 徐中舒：《先秦史》，巴蜀书社，1992年，第32页。

④ 胡谦盈：《姬周族属及其文化探源》，《亚洲文明》第1集，安徽教育出版社，1992年，第52页。

⑤ 参见胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，《考古与文物》1987年第1期，第77页。

> 姬周属戎狄族群体中的一支。①

> 姬周文化也就是戎狄族文化的一种继续与发展。②

这些也都不能证明黄帝—鲧禹—姬周一系是戎狄或来自玉门关之外。易言之，目前除了《山海经》所指不明的暗示之外，还没有任何证据可以说明周族“起源”于西域。

考古学和人类学证据是决定性的。目前材料只能看出战国以前哈密以远地区没有种群意义上的“华夏”人骨骼发现，只能说明“先周文化”起于陕甘，可能与山西有些瓜葛（后者更不利于西域起源理论）。新疆地区至今没有发现“类先周”文化遗存，所发现的青铜时代前后的头骨主要属高加索人种（即欧罗巴人种，俗称白种）。少量的蒙古人种头骨渊源不大清楚，属于羌人的机率较高。比较明确的哈密焉布拉克人骨除少数（8 具）系欧洲人种外，21 具均接近蒙古人种西藏 B 组（卡姆类型），最可能是东来的羌人而不是周人（参后）。

在没有新的证据发现以前，我们仍然坚持很传统的“三系”意见：

> 氐羌——西戎系统，蒙古人种北方系西北支，汉藏语系藏缅语族羌语支（也许氐人的血统和语言更多些先狄的成分，参后）；
>
> 猃狁，荤粥，鬼方——北狄系统，北方蒙古人种，部分为

①② 参见胡谦盈：《太王以前的周史管窥》，《考古与文物》1987 年第 1 期，第 77 页。

先突厥人种，杂有印欧人种成分，阿尔泰语系；

华夏（包含黄帝，鲧禹，姬周，直到融入的夷殷）——西北和中原系统而容纳"夷狄"和苗瑶羌氐成分——蒙古人种北方系，汉藏语系藏缅语族汉语支。

当然他们的文化、语言和血液是相互融通的，有的"混杂"还颇严重，以致具体族团要具体对待——尤其是它们与所谓"西域"的关系是极其复杂而微妙。《山海经》和《穆天子传》提供的证据简直难以置信却又不得不信。

周人的祖先传说也许是个突破口。

稷泽、都广之野最初都在西域

例如，姜嫄之子，周人之先的后稷跟西域是什么关系呢？

《西山经》说，丹水出于峚山，"西流注于稷泽"。这"稷泽"就是槐江之山可以"西望"的"大泽"，因为"后稷所潜"而称"稷泽"。顾实等早就指出，峚（密）山就是叶尔羌西南二百多里的"密尔岱山"，丹水是密尔岱泉，"流入叶尔羌河西源之泽普勒善河"。所以，他认为，"泽普勒善河下游至叶尔羌河，即稷泽所在"①。

案《穆天子传》说："黑水，西膜之所谓鸿鹭。"这里的"西膜"语"鸿鹭"跟 hara 或 kara 对音，指西域"黑水"，是叶尔羌的一段或支流。

这就是后稷的一个传说葬地，所谓"黑水之山"（《鲁语》韦注）以及称为"后稷葬"的西南黑水之间的"都广之野"（《海内

① 顾实：《穆天子传西征讲疏》，第 105 页。

经》)——后来这地名被移用为“成都”(平原)——都跟“鸿鹭”(hara : kara),跟“稷泽”有紧密的关系。

《西山经》(西次三经)说:

> 槐江之山……西望大泽,后稷所潜也;其中多玉,其阴多榣木之有若。(45)

郭注:“后稷生而灵知,及其终,化形遁此泽而为之神,亦犹傅说骑箕尾也。”(46)毕沅《山海经新校正》说:“即稷泽,稷所葬也。”《淮南子·地形》说到后稷垅在都广时,汉高诱注说都广是泽名,可见此“稷泽”,便是“都广之泽”。跟稷葬都广之野一致。后稷之化形,当是鱼蛇之类,有如鲧(三足熊或玄鱼)之死潜羽渊,河伯(鱼,龙)之身居清泠。周人主要以龙为祖灵,姜嫄所履者最可能是“龙迹”(恐龙足印之“讹传”),然则后稷即所谓“潜龙”。

所谓“榣木之有若”,郭注:“榣木,大木也。言其上复生若木。大木之奇灵者为若,见《尸子》。”(46)当亦“建木”之类“世界树”。原处西域,生有“建木”的都广之野便是“世界中心”。

这“大泽”肯定是泑泽、盐泽(即罗布泊),所以槐江之山才能既“南望昆仑”,又“西望大泽”。

后稷葬在都广之野,跟葬在“大泽”是一致的,叠合的。

在《海内经》里,这位“再生”的英雄的墓葬又化为一所“乐园”。

> 西南黑水之间,有都广之野,后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷,百谷自生,冬夏播琴。鸾鸟自歌,凤鸟自舞,灵寿实华,草木所聚。爰有百兽,相群爰处。此草也,冬夏

不死。(445)

郭注:"其城方三百里,盖天下之中(《楚辞·九叹》王注引此以为经文),素女所出也。《离骚》(案指《楚辞·九叹》)曰:'绝都广野而直指兮。'"(445)这里有宇宙树"建木",当然是"世界中心"。但都广之野首先粘连着"稷泽",即都广之泽。前引《西山经》说丹水流于"稷泽"(郭注:"后稷神所凭,因名云。"),"其中多白玉;是有玉膏,其原沸沸汤汤,黄帝是食是飨,是生玄玉。玉膏所出,以灌丹木。丹木五岁,五色乃清,五味乃馨"(41)。这又像说火山岩浆,火山灰矿物质丰富,周围是非常肥沃的,所以称为膏饶。这跟"峚(密)山:密尔岱山"也是紧紧相关的。

小川琢治《先秦蕃族考》、《中国史地研究续编》曾疑"都广"为"吐火罗"音转。

徐中舒先生也说建木所在、后稷所葬的"都广"与"大夏"对音,"都广之为大夏,与吐火罗、睹货逻、兜佉逻之为大夏同。都、睹、兜并端母字;广见母字,夏匣母字,古见母多转入匣母,故得相通"①。这对我们的论点极有利,然而很难确立。"都/大"还勉强对音,"广/夏"却距离太远。郝氏笺疏说氐国西的"后稷之葬"在"今甘肃界",就不一定准确;徐氏据以推测"正是大夏西迁中曾经寄顿之地"②,更是孤证和丐辞判断。因为大夏处吐火罗(Tokhara),西书称 Bactria,西迁前的月氏据考古人类学证明为古欧洲人种,迁到"大夏:Bactria"后或称 Indoscythian;"大夏"跟"华夏"虽是偶同,却因"夏:胡"音通而共同进入"混沌文化语音丛",但决非同族。而都广之野、后稷之泽,初时都不在甘肃、

①② 徐中舒:《再论小屯与仰韶》,《安阳发掘报告》第 3 期,1931 年;《夏文化论文选集》,中州古籍出版社,1985 年,第 23 页。

不在四川而在西域。

徐先生坚信虞夏"西迁"之说:"汤灭夏后,虞、夏两族相继西迁,夏称大夏,虞称西虞。"①其播迁被描写为:

- 夏
  - 西迁——大夏(Bactria),或称"西夏",即吐火罗
  - 北迁——匈奴
  - 南迁——越
- 虞
  - 西迁——西虞(《管子·小匡篇》):禺知,月支,月氏
  - 南迁——吴、越?

这不符合上古史的实际(但它有助于解释部分夏周人西走所留传说)。近日余太山《古族新考》略近其说。

谨案:"虞"的传说目前还是一片混乱,一片模糊。如果虞指虞舜,且上推及尧,则属东夷系统,与西边的夏人(或其先民)是"世仇"。以后逐渐式微或分裂,东留的溶解为大支的夷殷,西迁的则继续与夏、周冲突,以后融汇为"华夏",但周境还留有"強"族,有人以为即是"虞:吴"——也许就是《管子》等书里"西虞"之支。南下者——体现为太伯、虞仲南奔传说——则建新国为"吴"。这也不过是部分学者的揣测,证据并不充分。但也决不会是(大)月氏(Indoscythian)。"強氏"的墓葬已发现,在周境,详见下文。

周确实较殷更接近夏,地域、文化都是如此。周人也自认黄帝后裔,姬姓(姬,或说与姜嫄履大人迹即恐龙足印而得孕生弃

① 参见徐中舒:《夏史初曙》,《中国史研究》1979年第3期;《徐中舒历史论文选辑》,中华书局,1998年,下册,第1350页。

有关)，宣称自己是夏人嫡系，崇拜龙。这些恐怕都难于否认。

炎、黄本是"兄弟"，或竟所谓"对婚族"。《国语·周语》说炎、黄二帝俱出"少典"(母称"有蟜氏")，炎帝以姜水成姓姜，黄帝以姬水成姓姬。姜嫄即姜水平原女神(杨公骥说)，是最早发明农稼的羌人的女族长、圣处女和丰饶女神。她践履"恐龙足印"得孕生下周先"弃"，即庄稼神"后稷"；亦即羌人把农稼技术传递给周人。这是我们的《中国文化的精英·弃子英雄》等书的主要结论。除个别细节外，争议并不大。

那么，后稷死葬大泽(罗布泊)是回归"外家"，回归母体，回归羌人"圣地"，而很难证明其出于西域。我们觉得，《山海经》有关后稷与西域关系的记录是"真实性"被夸大而"启示性"又无穷的推源神话、英雄祖先神话。我们不懂为什么《山海经》"写后稷死后潜入大泽和埋葬的处所，根本不具备什么神话特征"①。

稷泽或大泽(罗布泊)附近的都广之野，如果在西域的话，那肯定是以"绿洲"显示的神话"乐园"，其农稼色彩颇浓(参看专章)。紧接着"后稷葬焉"，是膏腴丰土，"百谷自生，冬夏播琴"，一片绿色——塔里木河与罗布泊润泽着它们。大林太良《稻作神话》企图从此读出，这是作为"谷物"(神)后稷尸体上长出庄稼的"死体化生型作物起源神话"②。

案《古事记》里述"五谷的起源"，是速须佐之男杀死大气津比卖女神，从她的死体的"头上生蚕，两眼生稻种，两耳生粟，鼻

---

① 赵沛霖：《中国神话的分类与山海经的文献价值》，《文艺研究》1997年第1期，第102页。

② 参见《云南与日本的寻根热》，尹绍亭编译，云南省社会科学院，第76页。

孔生小豆,阴部生麦,肛门生大豆"[1]。大林氏认为这极像后稷之死/葬生出膏谷。

萧兵在《老子的文化解读》"另一种谷神"章里,叶舒宪在《高唐神女与维纳斯》等书里都介绍过土地神(大母神)与庄稼神的"伴生"关系,以及它的象征指涉。

大林氏说是有一定道理的,但是至少从"文本"上很难读出来。后稷确实是"小米群"作物的化身,他的被弃、死亡和埋葬,如丁山、杨公骥等所说,暗含种子落地"死亡——复活"的寓言。经云"百谷自生","此草也,冬夏不死",确实有此意味。

大林太良也说:"像开花、结果而后很快枯死的植物所象征的那样,人们对生与死的象征主义发展起来了。"因为"生与死不仅互相关联,而且可以说死是生的前提"[2]。后稷与大气津比卖的神话就是这种观念的证明。后者——从尸体里生出庄稼(我们在《老子的文化解读》里曾举出 Osiris 等"谷神"为例),是一项特征性极强的农耕神话,几乎能见于新旧大陆的古典农耕世界,特别是"在从华南至阿萨姆的照叶树林带的火烧地农耕民中也广为流传着"[3]。我们倒觉得,后稷死葬都广或潜入稷泽而后化鱼或化谷再生的神话,更大成分是古羌人的作品(参后),不完全是农耕神话。

尽管不能完全排除少数周人在太王时代及其前后进入罗布

---

① 〔日〕安万侣:《古事记》,邹有恒、吕元明译,人民文学出版社,1979 年,第 23 页。

② 〔日〕大林太良:《神话学入门》,林相泰、贾福水译,中国民间文艺出版社,1988 年,第 94 页。

③ 〔日〕佐佐木高明:《照叶树林文化的道路》,《云南与日本的寻根热》,第 76 页。

泊、塔里木盆地乃至帕米尔高原(葱岭)的可能,但这跟系统性的种族迁徙不一样,更谈不上"起源"。我们至今没有发现西域的"周人"聚居地或有群落意义的文化遗物和骨骼——然而羌人的文化性、群体性的遗迹却发现了不少,时代至迟是西周(焉布拉克青铜文化,保守估计相当于西周—春秋时期)。

那么,稷葬大泽以及"世界中心"的都广、"宇宙树"的建木都可能是羌人的"原创"或由羌土移植来的神迹。

周羌关系密切,尽管也有小冲突。羌人尊敬并怀念姜嫄,当然不会忘记那成了"阔亲戚"和"开国元勋"的小外孙(后稷)。罗布泊和塔里木河是西迁羌人的生命线,是沙漠绿洲存在的"前提"和生命的"甘泉";将祖先传说、英雄神话移植到"圣地"来有什么不可以呢?

后稷所葬"都广"之野,或说亦称"少广"。《庄子·大宗师》说:"西王母得之,坐乎少广,莫知其始,莫知其终。"西王母得道并体道,与道融汇为一,而进入"少广:都广"这世界中心地,就能与天地同生命,无终无始,以其不自生故能长生。

少广,都广,都在昆仑文化区①。在《山海经》里,都广之野不是"成都",而是跟"稷泽:泑泽:罗布泊"、跟"峚山:密尔岱山"、跟"边春之山:葱岭:帕米尔高原"、跟"昆仑:和田南山"密接的沙原——而西王母就是跟这些西域要地同在的女王。

汉画里,西王母或坐在▭状物上(参见插图136)。这可能是山丘,指少广(都广)山,或竟昆仑山(山、山穴、山室往往是母腹象征,与西王母之生殖女神性格相合)。

但是有人举出四川西昌高草出土的一件"摇钱树",以为她

① 参见顾颉刚:《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》,《中华文史论丛》1979年第2辑,第37页。

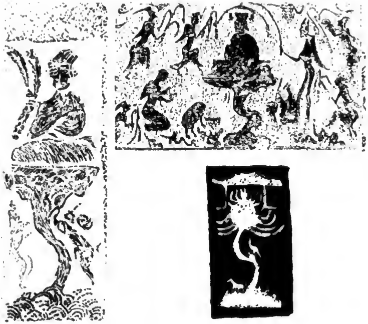


图 134　神树上的西王母

（左：山东苍山城前村汉画像石；右上：山东嘉祥宋山画像石；右下：陕西绥德汉画像石）

西王母凭坐物有好几种：这里是“神树座”，或说此即“扶桑—若木”。然则西王母确实兼摄“暮日”。金乌、玉兔为侍，也证明她是日月女神（有马者，或说以神树根部标识幽冥世界）。也有人说这跟西王母踞坐于“摇钱树”座一样，表示她是宇宙大神，这些树都是“世界树”。或竟以西王母为生命线的“树神”。

是"坐于柱状物顶端，当即象征宇宙树顶（即天堂）的大神"①。他们还举出一件佛陀坐在树顶莲花座的造象为参照，以为它"也是象征宇宙树顶至高无上的神灵"②。

这些西王母所坐的神树也可理解为太阳树、月亮树，因为西王母兼为落日暮月女神（参见插图 134）；西王母手中所持植物，有人以为跟伊斯塔女神同样是执掌生命树（参见插图 147），我们觉得更可能是"嘉禾"（参见"西王母与西域女族"章有关"穄麦"的论述）。宇宙树，或更常见的"龙虎座"（参见插图 136），乃至其他山柱状物，正如小南一郎所说，表明西王母占据"宇宙的中心"③；神树则如《山海经》所写的不死树，而蟾兔之类似"在承受生命之树落下的甘露制药"④。

而吕微更从昆仑"天梯：宇宙树"或即萨满宇宙观构成出发，判定"昆仑山女萨满西王母曾为不死的树神"；"这亦可从西王母曾手执生命之树，赠汉武帝以仙桃，以及穆天子在昆仑山上树槐，并眉之曰西王母之山得到进一步的确证"⑤。这的确使得西王母更像手持生命树的西亚大母神 Ishtar。汉画里西王母手持"嘉禾"（或说实亦生命树，参见插图 134，左），而地中海和红海、波斯湾周围的女神也往往手持生命树（参见插图 135），她们往往就是 Ishtar 的"分身"或播化的结果。特别是她们所持的多是所谓"三叶树"或"三茎草"，跟西王母扈从如玉兔月蟾羽人仙

---

① ② 芮传明、余太山：《中西纹饰比较》，上海古籍出版社，1995 年，第 255 页。

③ ④ 〔日〕小南一郎：《中国的神话与物语》，东京，岩波书店，1984 年，第 53 页；《中国的神话传说与古小说》，孙昌武译，中华书局，1993 年，第 70、74 页。

⑤ 吕微：《昆仑神话中的二分世界》，《民间文学论坛》1989 年第 2 期，第 46 页；参见《神话何为》，社会科学文献出版社，2000 年。

图 135　西方手持“生命树”的女神们

（左上：埃及生命女神；右上：克里特敏诺斯文化宝石上的女神、仙树与新月；左下：迈锡尼戒指上的繁殖女神；右下：巴勒斯坦的丰饶女神）

西亚北非南欧的生命兼繁育女神往往手持“仙草”或生命树（多为三茎、三叶或三株），她们都跟伊斯塔女神有血缘关系，与西王母以及她的仙草灵药圣树也多有趋同之点。

图 136　西王母

（四川新繁出土汉画像砖）

这幅西王母图组合着这个“宇宙女神”故事之诸元（或说为萨满神话），必须再认识。她坐在“华盖”（圜天）之下，“神座”（方地）之上，处于宇宙中心，所以能控驭日月（由三足乌和蟾蜍来标示）。九尾狐或即“尾”九星。左下之牛或说牛郎星，或说即《山海经》玉山“狡”兽。其余为神使或仙侍。蟾蜍起舞，也许表明它能够导致迷狂；月兔所擎便是瑶姬所化的“三秀”灵芝（䔄草）。龙虎呵卫，或说有如西水坡龙虎葬，借助“动物伙伴”升天。但更重要的，它们像青龙、白虎那样具有指向功能。表明其护卫的“人神”处在“世界中心”。

鹿等所"奉"的三珠树或"三秀"的灵芝很难说一点儿关系都没有。

西王母坐于"少广"(都广?),即处在"世界中心",这里有一个十分重要的证明。

常见的汉画"西王母"里,西王母或坐在"华盖"(象征圜天)之下,"块座"(象征方地)之上,而左右有虎首龙尾——实质上就是"左青龙"、"右白虎"的简化。

这就表示她处于世界中心,俨若"黄帝",成了女性的宇宙神。这跟她踞坐在日月树或世界树巅完全一致(参见插图134)。

河南濮阳西水坡"龙虎蚌塑"葬式,冯时揭出其具有"指向"功能——是为苍龙、白虎东西二宿之权舆(图版可看《楚辞的文化破译》卷首)。

这跟西王母的左龙右虎(或左虎右龙)的象征指涉一致。"巫酋"们往往处在"宇宙中心"。

在四川新繁"西王母"汉画像砖(参见插图136)里,她就是这样八面威风地处在"宇宙中心",控制着天上三光日、月、星(由金乌、蟾蜍玉兔和九尾狐来代表)。

世界上古史,一些"大母神"也是这样夹在二圣兽之间而高踞在"宇宙中心"的。

后稷:潜龙或半鱼

东(北)夷传说先祖颛顼一则再生神话,是后稷潜于大泽的极好参照系。《大荒西经》说:

有鱼偏枯,名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来,天乃

大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。(416)

我们在本书"传说篇·东(北)夷先祖"部分分析这则神话，所得结果主要是：(1)颛顼曾化身为鱼/蛇；(2)可能是半人半鱼(或半水半陆，半生半死)；(3)他像蛇一般冬眠春醒；(4)这有些像"北国的太阳"那样朝升暮降，甚或冬死春生；(5)所谓"鱼妇"，可能反映他曾是阴阳合体的祖先神(或所谓"图腾神")；(6)"鱼妇"或是"妇鱼"，即"鲋鱼：肺鱼：蒲夷之鱼"的语讹；(7)"肺鱼：鲋鱼：蒲鱼"可能粘连于"鳍鱼：鲔鱼"(即江猪或河猪)——作为水神，鱼/蛇(龙)/猪鱼/猪龙之间可能互渗或对转；(8)韩流/颛顼父子的"变形头"可能跟这种异变相关。

颛顼神话对后稷的"生——死——生"神迹颇有启示。从上文知道，不但周先葬于都广，西域文化系统里的后稷也有沉渊，化为鱼龙，死而复活的神迹。《山海经·西山经》槐江之山——

南望昆仑，其光熊熊；
西望大泽，后稷所潜也。(45)

这跟颛顼的化身鱼蛇是同型故事，却还无法证明其有交叠或相互影响。那时的罗布泊固然也有水而多鱼，但后稷死化鱼龙而再生的传说勿宁说是渭水流域一带西传而去的。但是跟东(北)夷系统的颛顼潜水化鱼神话，目前还不能找出亲缘关系。所以，这很可能是周人，尤其是羌人的原生态神话。

被拉进羌氏文化系统的后稷确是像颛顼那样"死即复苏"，死去活来。郭璞注引《淮南子》说："后稷龙在建木西，其人死复苏，其半为鱼，盖谓此也。"(417)

案前引《淮南子·地形》："后稷垅在建木西，其人死复苏，其

半鱼，在其间。"（上·150）所谓"半鱼"，也就指此鱼的两栖性，二元性。建木，在都广之野。如前所说，原在西北，后来入蜀。高注说："都广，南方泽名。说其山，说其泽。"（上·150）可见这时都广依然是泽国。后稷是周人始祖，但他是姜嫄"无夫而生"的英雄弃子，子从母姓，氐羌集团仍然是把他当成光荣的祖先。氐的后代的一支由西北入蜀定居。于是，就说稷的冢墓在建木西或氐国西。《海内西经》便说：

后稷之葬，山水环之。在氐国西。（291）

郭注："在广都之野。"（291）坎伯《千面英雄》说，英雄之死，总是埋葬在高山上。这里却是山水环抱的"风水宝地"。很怀疑，在氐羌系统传说里，后稷曾化身为鱼。

这些都令人不得不想起西安半坡和大溪文化墓葬的"珥鱼"、饰鱼之俗，以及"氐人：互人"人面鱼身、上下于天的神话来。

准颛顼化身蛇/鱼之例，后稷也可能化身龙/鱼。

今本云"后稷垅"，是为地名。高注："垅，冢也。"（上·150）疑附会。袁珂云：郭注龙当为垅（第417页）。其实郭注所引较古，后人因"后稷龙"下有"在"字，妄改龙为垅。"后稷龙"犹言后稷所化之龙。《史记·封禅书》说，汉高祖以"灵星祠"祀后稷。灵星即龙星。集解引张晏曰："龙星左角为天田，则农祥也，晨见而祭。"可见后稷配食龙星（参见《续汉书·礼仪志》等）。殷墟卜辞有祀龙、祝龙之祭（参《后》2·6·14）。饶宗颐氏疑为祭祀"龙星：灵星"之雩礼，"所以祀年也"①。而"龙星：灵星"正后稷之

① 饶宗颐：《巴黎所见甲骨录》，《选堂丛书》之二，1956年，香港，第18页。

星。

纬书《春秋元命苞》说："苍神（苍龙之神）精感姜嫄而生〔后稷〕。"这跟传说里后稷母亲践履巨龙足迹，孕生后稷是一致的。苍龙（神/星/兽）所感生的当然也可以化身为龙。这跟夏周一系俱曾以龙蛇为祖灵可以相互发明（详见闻一多《伏羲考》）。

这样，后稷龙"其半鱼"者就是半龙（蛇）半鱼——当然也可以相互转换，生死交替。

中国的鱼不但可能化蛇而且能够变龙。后世民间还相信鲤鱼跃过龙门就变成了龙。

石兴邦认为仰韶文化早期可能以鱼为"图腾"，可称"鱼帜部落"，后来转化为"龙帜部落"①，以龙形象在墓葬里出现为标志，例如：

河南西水坡　仰韶文化　龙虎蚌塑　距今 6000 年

湖北焦墩　仰韶文化展延区　龙形卵石塑　距今 5000～6000 年

内蒙古三星他拉　红山文化　豕龙玉雕　距今 5000 多年

陶寺文化　盘龙　距今 4500 年

这种由鱼到龙的变化或"转移"是意味深长的。

而《周易·乾卦》："初九，潜龙，勿用。"它的思维背景很可能就是"后稷龙"潜于大泽、冬蛰暂伏而未跃渊登天之象（或说与龙星之运动相关）。请参看我们的《周易的文化解码》。

① 参见石兴邦：《中国文化与文明形成和发展的考古学探讨》，《亚洲文明》第 3 集，1995 年，第 9 页。

如前所说，在相对峙的东(北)夷方面，颛顼似乎是作为鱼(鱼豕，豕鱼，或猪龙，水猪)而"偏枯"，并且化为"鱼妇"而"死而复苏"(416)。这就涉及他的性别或"变性"。但这里主要暗示其具"半人半鱼"之体。

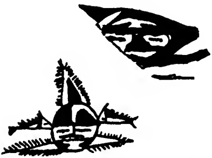


图 137 "人面鱼身"合体和"珥鱼人面"
(采自《西安半坡》等)
"人面"出现在鱼身上，所谓"人 鱼互叠"，也许表示人 鱼能够相互转化。珥鱼人面或人面鱼翼，最可能表达由飞行的"人面"(或说巫师)驱鱼入网，或使鱼类及鱼人族繁庶的愿望。

用袁珂的解说就是：颛顼"因风起泉涌，蛇化为鱼之机，得鱼与之合体而复苏，半体仍为人躯，半体已化为鱼，故称'鱼妇'也。后稷死复苏，亦称'其半鱼在其间'，知古国有此类奇闻异说流播民间也"(417)。但这也可能指颛顼为"阴阳合体"之神，后稷却似乎只是由鱼化龙，或由龙化鱼。

"半人半鱼"，跟"人面鱼纹"略有不同。

西安半坡彩陶纹饰有所谓"人面－鱼身"互叠者(A3 型)。学者以为"人鱼互化"，或以为"鱼中生人"(参见插图 137)，与此

相近。《西安半坡》介绍说：

> A3型　人面与鱼形合体花纹(F122:11,Pl・152:2;插图137),仅留头部一段。外部轮廓里是鱼头形,里面却画着一个人面形的花纹。这个花纹大概有特殊意义,也许有"寓人于鱼"的意思。①

《西安半坡》的作者又猜测其或有"鱼生人"/"人头鱼"的含义,"可以作为〔鱼〕图腾崇拜对象来解释"②。

王孝廉说,那有名的人面鱼纹出现在"古代氐羌民族所据的地方",所以很可能跟《山海经》氐人之国"人面鱼身"契合,"或许即是古代氐羌民族所信仰祭祀的龙蛇之类的水神"③。

当然这首先是上古时期相对潮湿温暖的渭水平原渔猎生活的反映。周原甲骨刻辞里就有"渔于渭"。姜太公钓鱼渭水之滨的传说更加有名。周原卜辞H11:48可能占卜周王在渭水捕鱼之事的:

> 王其□?兹用。既吉,渭鱼?(陈全方,115)④

陈全方还说:"该卜辞当是记载周文王狩鱼之事。《说苑》

---

①② 《西安半坡》,文物出版社,1963年,第165、218页。

③ 王孝廉:《中国的神话世界——各民族的创业神话及信仰》,上册,第140页。

④ 参见陈全方:《陕西岐山凤雏村西周甲骨文概论》,《古文字研究论文集》,《四川大学学报丛刊》第10辑,1982年。

云:'文王出猎渭滨,至于磻溪。'"①王宇信分析"王"字字体,以此为Ⅰ型,当指文王。可证姜太公钓鱼,文王猎渭得之渭阳,"亦非子虚乌有"②。

这跟半坡村遗物所见渔猎经济之发达是一致的。

周原卜辞里有"既鱼"的占筮。

七六六　七一八　其入　王□鱼(H11:85)

徐锡台说,这是"卦画",其下有"卦辞"③。

张亚初、刘雨也认为这是"占筮的八卦数字符号"④。

徐氏后来将数字转换为今本《周易》卦画:

䷑巽下艮上(蛊卦)

"鱼"前一字或为既。"'鱼'为美意;美与吉义通","既鱼"就是"其吉"⑤。《诗·鄘风·定之方中》:"卜云:既吉。"与之十分相似。

---

① 陈全方:《周原新出卜甲研究》,《西周史研究》,《人文杂志丛刊》第2种,1988年,第294页。

② 王宇信:《周原甲骨探论》,中国社会科学出版社,1984年,第209页。

③ 参见徐锡台、楼宇栋:《西周卦画探源》,《中国考古学会第一次年会论文集》,文物出版社,1979年。

④ 参见张亚初、刘雨:《从商周八卦数字谈筮法》,《考古》1981年第2期。

⑤ 参见徐锡台:《周原出土卜辞选释》,《考古与文物》1982年第3期。

陈全方厘定此辞为：

七六六　七一八　曰[illegible]既鱼①

我们觉得，仍可能跟渔猎之事相关。

除了大家极为熟悉的半坡珥鱼人面画以外，四川—湖北一带大溪文化新石器时代以鱼"陪葬"的习俗也极富启迪。这里的某些墓葬，有的把鱼放在人的身上，有的把两条大鱼分别垫压在墓主两臂之下；特别是有一位墓主"口咬"两条大鱼鱼尾，鱼身分两边摆放在身上②，跟半坡彩陶"人面"的衔鱼十分相似。或以为这是墓主的"图腾"③。

巫山大溪文化黑陶跟黄河中下游的黑陶文化有渊源关系，"其彩陶和北方的仰韶文化也有相似之处"④。其俗与氐神的"人面鱼身"也颇相似。王孝廉甚至认为："从氐人自陕西甘肃（岐陇之地）逐渐移至汉水一带的迁徙路线和历史文物上所载的活动情形，知道大溪文化是属于氐族的文化……我们从大溪文化的黑陶、彩陶可以看出氐人与羌人及中原文化相混合的情形，羌与夏都是具有人面鱼纹的彩陶文化。"⑤虽然不能证实，寻找

① 陈全方：《陕西岐山凤雏村西周甲骨文概论》，《古文字研究论文集》，《四川大学学报丛刊》第 10 辑，1982 年。

② 参见《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984 年，第 130 页。

③ 参见林向：《大溪文化与巫山大溪遗址》，《中国考古学会第二次年会论文集》，文物出版社，1980 年，第 126 页。

④ 《文物考古三十年·四川文物考古三十年》，文物出版社，1981 年，第 350 页。

⑤ 王孝廉：《中国的神话世界》，上册，第 141 页。

氐羌寄托在“鱼纹”里的文化踪迹是对的。

这种“半人半鱼”或“人鱼合体”确实如学者们所说，源于动物祖先崇拜机制。但又跟自然力的活化相关。例如古埃及尼罗河神哈普，西亚水神哀亚（Ea），就是半人半鱼。后世传说里的“美人鱼”就不用多说了。

曼加列瓦群岛上一则玻利尼西亚神话说，最早的（宇宙）生物形象颇似后稷—颛顼的“半人半鱼”：

> 一半是鱼一半是人，从中间垂直分开：右半边是鱼，左半边是人；一只眼睛是鱼眼，一只眼睛是人眼；右边腰间是鱼鳍，左边肩上是人臂。①

一般认为这是“半人半兽”型图腾标识的说明②。

陕西姜寨新石器时代文化遗址出土了极似半坡风格的“鱼蛙纹”彩陶盆（W63），鱼纹黑色。或以为这些氏族是由一个鱼胞族（母亲氏族）分化出来的儿女氏族，〔彩陶盆等出现的〕鱼蛙纹、五鱼纹、人面鱼身纹等分别为各氏族的“图腾”标记③。何星亮略采其说④。这虽然有“秩序化”理想构拟之嫌，但它们蕴涵“异类祖灵”机制的可能是较大的。

用此为依据解读“后稷/颛项”化身神话，那么——

---

① 〔苏〕托卡列夫等：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，李毅夫等译，下册，第826～827页。

②④ 参见何星亮：《图腾文化和人类诸文化的起源》，中国文联出版公司，1991年，第380～382、396～397页。

③ 参见高强：《姜寨史前期居民图腾初探》，《史前研究》1984年第1期

后稷　其半鱼

颛顼　鱼妇　偏(半)枯

确可解作"半人半鱼"——却不知道是否一半死(冬眠)一半活(春醒)。

白川静曾由《庄子·盗跖篇》的"禹偏枯"联想到颛顼—鱼妇的"偏枯",断定治水的圣王大禹是"鱼形之神",跟"人面而鱼身,无足"的氐人(水神)相一致,还可以跟半坡"人面鱼身而无足的神像"相比照①。我们觉得,这里的"偏枯"意义并不相同,颛顼"偏枯"是神话,禹之"偏枯"却倾于人事(因为浸水感染风寒而患关节炎之类)——虽然鲧禹确实都曾化身鱼蛇,可是大禹却没有明确的"冬眠——春苏"的神迹。而后稷和颛顼曾化为鱼、为蛇、为龙而复活却是明白无疑的。

丁山先生曾以古代埃及伊西丝(Isis)帮助其兄长兼丈夫奥西里斯(Osiris)复活的故事来比拟颛顼/后稷死而复苏。"盖奥赛烈丝本是谷物之神,每年反复生死,总因他的爱妻埃西能假春风吹煦以新鲜的空气而生。"②他说,"鱼妇"应即春风之神(暗指Isis)。而《淮南子》所记后稷之死而复苏,他以为是Osiris神话"犹盛传于西汉初年的中亚区域"的证明。我们觉得中埃这二则神话确实相似,《中国文化的精英》曾加以平行的比较。至于是否播化,有如丁山氏所暗示,唐善纯所明说,颛顼有如Osiris,"由蛇化来的鱼妇可能指俄赛里斯的妻子伊西斯"③,云云,恐怕

① 参见[日]白川静:《中国的神话》,东京,中央公论社,1980年,第65页;王孝廉汉译本,台北,长安出版社,1983年,第43页。

② 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第316页。

③ 唐善纯:《中国的神秘文化》,第171页。

不很可靠。因为"中断"的环节过多，差异的情节不少，目前还只能说颛顼/后稷神话曾被"转移"到西域，而还没有奥西里斯夫妇神话曾在中亚流播的可靠证据，遑论亚东。

羌人与龙

黄帝乃至夏周一系崇龙。炎帝以及羌人跟龙有没有关系呢？

现在我们来看看记录在《山海经》等书里炎帝或姜姓系统的"神谱"。在五行系统里，无论是《礼记·月令》还是《吕氏春秋·孟夏纪》、《淮南子·时则》，都是说：

其帝炎帝
其神祝融

祝融，《海外南经》："南方祝融，兽身人面，乘两龙。"(206)座骑往往就是乘驾神祇的化身。

杨宽、闻一多等都说，祝融化身为烛龙，那是一条火龙，一条衔着日月之珠代替太阳辉照的赤龙。它的神话甚至远达"钟山：葱岭：帕米尔高原"(参见专节)。《海内经》炎帝—祝融一系也远涉流沙赤水。

炎帝
妻：赤水之子听訞——炎居——节并——戏器——祝融

"祝融"的"族属"最为复杂而难确定。它是楚祖(南方),又似是东(北)夷系统的尊神,曾化身为火鸟和太阳龙。《海内经》等偏又将它纳入炎帝谱系。而它所处的钟山并不一定是崇山(嵩山)而更可能是"春山:葱岭:边春之山"、即帕米尔高原(或说阿尔泰山,疑非)。

特别是祝融又与"姜姓"的水神共工相连属。

共工姜姓,属炎帝之后。《海内经》说罢炎帝之妻赤水之子听訞生炎居……祝融之后,便说:"祝融降处于江水,生共工,共工生术器,术器首方颠,是复土穰,以处江水。共工生后土,后土生噎鸣,噎鸣生岁十有二。"(471)其世系是:

祝融——共工——术器
　　　　　　　|
　　　　　　　——后土——噎鸣——十二岁

共工氏本身就是人面蛇(龙)身(虽然材料多晚近)。

共工,人面蛇身,朱发。(《大荒西经》郭注引《归藏启筮》)

共工,天神,人面蛇身。(《淮南子·地形》汉高诱注)

西北荒有人焉,人面朱髯,蛇身,人手足,而食五谷。禽兽顽愚,名曰共工。(《神异经》)

共工的合音是"弇"或"龚",字从龙。如丁山所说:"共工,就是龙身两首的虹,所以共字古文必从龙作龚(龚)。"(《神考》267)

我们在"混沌英雄"章里论证"共工:句龙"都是人首蛇身,亦即具有龙蛇化身——而他们最可能本属"姜"姓,是炎帝一系的神话英雄。

而按照闻一多的读法，与“鲧”发生语音干涉的“共工”可以急读为“犇：龚”，这也就是“句龙”的合音。句龙就是环形的蟠龙。其说略同丁山。

我们先看相关字汇的上古音。

【句：勾】ko
【鲧】kuən
【龙】loŋ

而学者的构拟的相关复辅音字，跟这些字汇语音相关。

【龙：犇：龚】* gluŋ(闻一多)/ * mloŋ(李方桂，包拟古)
【虹：鸿/工】* gluŋ
【鲧/昆】* klən

这里，“龚”字音“共”(k 纽或 g 纽)而又从“龙”(l 纽)，其为双声母字极为明显。

那么，它们就可能构成“合音/析音”的古读，从“太古”到“上古”逐渐演变为“单音字”，却遗存着痕迹构造。

【鲧：昆仑】* klən>kuən lən
【龚(龙)：共工】* gluŋ>giwoŋ koŋ
【龙：句龙】* gloŋ 或 kloŋ>ko loŋ

因为“共工”与“句龙”等值，而化形为卷龙，所以“龚：共工：句龙”里应包含 long(龙)的音读，所以可构拟为 * gluŋ，或

* kloŋ。

《海内经》，共工生后土。

《国语·鲁语》说："共工氏之霸九有也，其子曰后土，能平后土。"

后土就是句龙。《左传》昭二十九年："共工氏有子曰句龙，为后土。"

句龙，一说是"尾交头上"的"钩龙"（环龙，盘龙）。

一说句（勾）读为九，即九龙，即九首虺龙，亦即九首蛇身自环的相柳或相繇（参后）。

有的学者认为羌人或炎帝姜姓一系的"共工：句龙"神话跟西南某些"氐羌系统（后裔）"族群的龙神话一致。例如——

徐嘉瑞说："九隆神话，本西北羌族之神话，传于哀牢。而最初之哀牢夷，乃在西昌，本与羌族接近。"①案：

九隆：九龙：纠龙：句龙

它们在语音和意构上都可相通，丁山等已言之②。但"哀牢"的族属和先世，异说和争议颇多（参看《中国文化的精英》第385页），这里主要举"氐羌"说以供参考——羌人的确曾经崇拜龙蛇。

王孝廉说：

〔九隆神话〕应该是源于氐羌族群的水神神话……使我们联想到羌族所信仰的水神共工（以及句龙、相繇等）。……水神共工（龙身），龙生九子，其最小的儿子勾龙

① 徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，中华书局，1978年，第29页。

② 参见丁山：《中国古代宗教与神话考》，第31页。

（九龙）是为后土。九隆神话中"沙壹将九隆居九龙山下"，应该是源于共工之臣相繇"食于九土"（九山）的古代羌族神话。①

《山海经》氐羌先世相当独特，最值注意的是有"先龙"一代（有时与东北夷的颛项系统混淆）。

《山海经·海内经》：

> 伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌，氐羌乞姓。（462）

郭注："伯夷父，颛项师，今氐、羌其苗裔也。"氐、羌，这大抵是既没有东进、也没有西徙，而滞留在陕甘青高原，并逐渐扩散到川藏地区的羌人，即所谓"姜姓之别"的羌戎或西羌。"先龙"的介入，证明他们确曾崇拜鱼龙。

这里的世系是：

> 伯夷父（颛项师）——西岳——先龙——氐、羌（乞姓）

这里最难解说的颛项先辈"伯夷父"，却可联系上《大荒南经》颛项之生"伯服"。二者似是分分合合的关系（此处只能存疑）。

> 伯夷父——颛项——伯服

① 王孝廉：《氐羌族群创世神话研究》（下），《国际文化论集》第11卷第1号，日本西南学院大学，1996年，福冈，第248、250页。

"伯夷"的情况过分复杂。因为照《海内经》等,他确是西羌先祖("伯夷父"之后的"西岳",刘起釪说为"四岳"之误,"四岳"为姜姓传说祖先,较顾颉刚之说为新,似颇有理;参见《续辨》172)。

在较为可靠的先秦古书里,"四岳"及"姜/炎帝/伯夷"确实都属一个系统。例如,《左传》襄十四年,姜戎称"我诸戎"是"四岳之裔胄"。

《国语·郑语》:"姜,伯夷之后也。……伯夷能礼于神以佐尧者也。"(下·511)韦注:"伯夷,尧秩宗,炎帝之后,四岳之族。"(下·514)《周语》则说共工从孙"四岳"佐伯夷,"祚四岳国,命以侯伯,赐姓曰姜,氏曰有吕"。《诗·大雅·嵩高》:"嵩高维岳,骏极于天。"也有人说此"岳"指"四岳",盖高山。

顾颉刚指出,《海内经》世系与《郑语》"姜,伯夷之父也"相合。《山海经》之南岳、北岳与后世"五岳"诸山不同而均在西部,"北、南、西三岳峰峦固相望",颇为集中,是西部圣山①,"姜姓之族居于四岳,殆以四岳之神为其祖先,或以其祖先为四岳之神"②。

王孝廉指出,羌人的岳和岳神是游徙不定的。

> 羌人是岳神的子孙,其始祖是岳神伯益。岳是羌人的圣地,或在山西的霍山,或在河南的崇山,他们从河南西部的伊水、洛水直到汝水、淮水上游的一带起,而连着遥远的西方的山陵地带,长时间地过着逐水草而居的牧羊族生活。……羌族的游牧地区已被殷人所夺,被迫西迁。周代

①② 参见顾颉刚:《史林杂识·四岳与五岳》,中华书局,1977年,第36~37页。以下简称《史林》。

殷而起，羌人助周而收复了羌人的故土，于是在河南嵩山之南建立了许、申、吕（甫）、〔齐〕等姜姓国家。①

所以，"嵩高维岳"、"骏极于天"的世界山"嵩高（山）"，也可以称"岳"，而由羌人、周人替代夏人来专祭，"殷顽"是没有资格像在安阳〔卜辞〕那样祭"岳"了。

《山海经·中山经》自平逢之山至阳华之山凡十六山，"岳在其中，以六月祭之"。"中"似指其为洛阳地区中心点，即"中心之中心"，却不包括所谓"中岳"的太室（嵩山）。汪绂《山海经存》说也许王者在此祭祀"四岳"，无中岳而曰"岳"，是因为它的崇高政治民俗地位。这样，"岳"就是很特殊的山——卜辞有从羊从山（或火）之字，或释"岳"，或释"羔"即峇，其为先公兼岳神则无可疑，是则东方也有岳神。我们以为称"岳"者，也许因为其有专祭之典，专祀之物（例如圣羊），专守之官（后来由巫官、巫酋升为岳神）。《中次六经》平逢—阳华间之"岳"因其处在"中心之中心"，且以一年之"中"的六月祭之（参见郭注），所以地位特殊。它跟"四岳"可能配搭为"原初的五岳"并且跟"四土（社）/中土（社）"一起构成五行观念的一个来源。这样特殊的"山—岳"，就会有专祭的巫官升格的"岳神"，四岳与"中岳"乃至后世的"五岳"及其神/帝都自此而来。所以，"四岳"本质上是"四方神"（包括四方风神）乃至"四星神"（四灵）在人间的物化意象，是种种"方丘"或"四方台坛"的"自然基础"，是天空或大地的四向"守护神"在世俗的传说系统里的体现（请参考各相关章节）。

---

① 王孝廉：《绝地天通——以苏雪林教授对昆仑神话主题解说为起点的一些相关考察》，《海峡两岸苏雪林教授学术研讨会论文集》，1999年，黄山－台南。

说起以圣羊专祀神山(从而关联着从羊从山或从火的甲骨文“岳”之意象),《水经注》(卷二)说梁晖(其祖曾被羌人推为渠帅,基本“羌化”)屯于山而“为群羌围迫,无水,晖以所执榆鞭竖地,以羊祈山神,泉涌出,榆木成株”。一般认为“以羊祈山神”为羌俗,或“借用”其祭仪。

羌族至今崇拜以“白石”为标识的山神。山祭,“祭物一般用羊,也有杀牛、杀鸡或吊狗的”,由端公主持并“敲羊皮鼓”①。复杂一些的杀羊或牛,要以血涂神圣的“白石”,如衅、衈之举;宰羊后,“将羊角置神旁”②,这跟羌人墓多见羊角相关。此祭目的在占筮丰歉。

《山海经》东次三经从尸胡之山至无皋之山凡九山,有“人身而带羊角之神”,其祠用一牡羊,与此相似。这些都颇像草原萨满教对鹿和鹿角的崇拜与仪式处理(参见“山祭章·觡与鹿角节”)。

黄奇逸也说,“四岳,应理解为中央巫觋集团派往四岳主祭山神的巫师”③。他的论点、引证跟我们的看法可以互相发明——这对于理解《五藏山经》山岳祭典、五行形成,也是极具参考价值的。

> 《史记·五帝本纪》:“尧又曰:嗟,四岳!”
> 集解引郑玄曰:“四岳,四时官,主方岳之事。”
> 《诗·大雅·嵩高》:“嵩高维岳。”
> 郑笺:“四岳,卿士之官,掌四时者也,因主方岳巡狩之事。”

---

①② 《羌(尔玛)族情况》,1954年。引见《中国原始宗教资料丛编·羌族卷》,上海人民出版社,1995年,第547、548页。

③ 黄奇逸:《历史的荒原——古文化的哲学结构》,第602页。

这样，祭祀“中心的中心”之“岳”，就必须在四时之中、岁之中：六月。“原中岳”地位于是奠定。“四方：四时”的时空对应模式也已初步构成。

四岳之巫，“开始应是临时派遣前往，后来才变为驻守于当地，以备四时祭祀山川之神”。《论语·季氏》颛臾为东蒙（山）主；《国语·鲁语》防风—汪芒氏，“守封嵎之山者也”：可见“古代的山神均有常设官守主祭、祝嘏”①。祭祀权是与群团的“领地”、政治性组织、圣俗权威联系在一起的（参见“山祭章”）。

根据我们在“东（北）夷祖先传说”章的研究，“伯夷父：伯服”很可能是所谓“鲋鱼：蒲夷之鱼”的人格化（它们的名称也是一音之转，其为鱼与颛顼化身一致）。颛顼是东北夷的祖先神，太阳神。后稷和鲧禹却是西北夏周文化系统的祖先、英雄或水神。然而却有类似的化身的故事。这似乎跟颛顼神话传人西北、西南有关。

他们化身为鱼、蛇、龙，这三者可以转换生成。

氐人、互人、羌人似乎都原属炎帝一系——姜姓之别也有鱼、龙化身神话（氐人、互人之化鱼略见于后）。

羌人呢？他们跟鱼/龙有关系吗？

卜辞曾见“龙方”，或与氐羌相连。例如前引：

> 戋羌龙　（《铁》105·3，《拾》5·5，《掇》1·520）
> 吴吊羌龙　（《哲庵》186）
> 龙来氐羌　（《河》626，630）

① 黄奇逸：《历史的荒原——古文化的哲学结构》，第603页。

令人注目的是,《海内经》"伯夷一西岳一先龙一氐羌"一系里的"先龙"与"羌龙"暗合。

羌人有"龙城",在罗布泊附近。

《水经·河水注》泑泽(蒲昌海:罗布泊),"水积鄯善之东北,龙城之西南。龙城,故姜濑之虚也,胡之大国也。"此城规模似乎不小。罗布泊泛滥遮漫,以致"荡覆其国",尚存的城基颇大,"晨发西门,暮达东门"焉。章炳麟《检论·序种姓》曾据以称西羌"盖兼西域、青海,内得陇西"。

现代学者多以为塔里木盆地,罗布泊东北不大,可能有东西门间要步行一天的古城。但这曾是羌人古代居址应无可疑。"姜通羌,濑为水边沙滩之地;虚即废墟。'姜濑之虚',意为'羌人在水边遗留的破城子"(钱伯诚说)。而章先生则迳以姜濑、甚至"姜水"为罗布泊。

匈奴的"龙城"虽然可能多处存在而不固定,但匈奴人曾经崇拜龙蛇却难否认。我们曾做论证,举例,略为:(1)匈奴文物里有龙蛇形象;(2)不但有"龙祠",而且有"请龙"或"龙忌"(参见《淮南子·要略》);(3)单于南庭台鲁儿和赫湖有"龙潜"传说;(4)《晏子春秋·谏篇》说"维翟人与龙蛇比"(上·135);(5)《山海经》有"鬼国"与"袜",而《论衡·订鬼篇》说,"魅与螭(龙)相连,魅则龙之类矣";(6)《海内西经》也说危(鬼)之贰负"蛇身人面";(7)《开元占经》说匈奴之星"人面龙身"。这跟羌人"龙城"可以相互发明。

所谓"白龙堆"或"龙城",冯承钧说:"此乃古盐泽之湖床,湖水迁徙,积盐成块,土人不识,讹为龙堆。"①

---

① 参见冯承钧:《西域南海史地考证论著汇辑》,中华书局,1957年,第20页。

岑仲勉则说："龙城、龙堆，无非暴风冲开冲积粘土，构成东北向之平行深沟，两壁峭立，中外文献，记载甚明。"①引斯坦因之考察为证②。

但既称为龙，必须有基元性的信仰或观念以便比附；易言之，必是匈人、羌人有关于龙的传说和认识或崇拜，才会把疑似之物命名为龙堆、龙城。

准此，羌人"龙城"也应与神龙相干。何况"姜濑之虚"形似所谓"白龙堆"，钱伯诚说，这很可能是汉代（羌人）古城遗址，跟"雅丹"地貌相"混淆"，曲折迤逦而成龙形③。其说颇有理趣。

《三国志·东夷传》裴注引《魏略》："燉煌、西域之南山中，从婼羌西至葱岭数千里，有月氏余种、葱茈羌，白马、黄牛羌，各有酋豪。""盐泽：罗布泊"附近住有羌人可以肯定。斯坦因曾在此获得羌女家信，自署"马羌"（参见《流沙坠简》卷三）。据《后汉书·西羌传》、《魏略·西戎传》记载，塔里木盆地南沿有"白马羌"。（其实甲骨文早见"马羌"，罗布泊东南有赤水羌（参见《汉书·西域传》）。"羌名赤水，则这支羌人原来必然居住在青海中部和西部，后来慢慢往西迁徙，终于和婼羌国相邻了。"④实则罗布泊西也有赤水，见于《穆传》，略指于阗河。或说"龙城：姜濑之虚"应是"从敦煌南山（祁连）西迁至罗布淖尔的白马羌部落的驻牧之区"⑤。

---

① 岑仲勉：《汉书西域传地里考释》，上册，第 11 页。

② 〔原注〕Stein, *Memoir on Maps of Chinese Turkestan and Kansu*（《中国土耳其斯坦与甘肃考察图记》，案即《西域考古记》，有冯承钧、向达节译本及 1999 年全译本），1923，p117.

③④ 钱伯诚：《西域的羌族》，《西北史地》1984 年第 1 期，第 36 页。

⑤ 王野苹：《"龙城"新考》，《西域研究》1994 年第 2 期，第 62 页。

《凉州异物志》(《御览》卷八六五引)记传说云:

> 姜赖之虚,今称龙城。[姜王]恒溪无道,以感天庭,上帝赫怒,溢海荡倾。刚卤千里,蒺藜之形。其下有盐,累棋而生。

《御览》引旧注云:"姜赖,胡国名也。恒溪,其王字也,矜贪无厌。上帝化为沙门游子,观其政,遂从溪乞之,以盐与帝。帝乃震怒,使蒲昌海溢而荡覆也。其地化为卤而刚,坚凝如蒺藜。拨发其底,盐方大如棋,以次相累也。坐以盐乞天帝,故使此地化生盐也。"

这是一则基于古罗布泊泛滥的西域洪水传说,只不过后来被佛教化罢了。顾颉刚说它"大与《旧约·创世纪》所说类似;其谓蒲昌水溢,亦与秦、晋间人提及洪水便说孟门、龙门水溢者同"①。可见罗布泊(泑泽:盐泽:稷泽)已是羌人的圣地。有此泱泱洪水,发生鱼龙潜泽故事也就很自然了。

这里暗含着罪罚型"灾变"理论,还有对雅丹地貌和"碱滩"形成的有趣解释。

史学界人士认为这里含有史迹。"'龙城'被罗布淖尔的洪水荡覆的一点,则是历史事实。'龙城'两岸的土地'化为卤而刚,坚凝如蒺藜',则是两岸为洪水漫溢之后,因强烈的蒸发作用,盐分凝聚地表的结果。"②

羌族现代保存的洪水神话主要是洪水遗民、兄妹成婚的那

---

① 顾颉刚:《史林杂识·天山南路之羌》,中华书局,1977年,第72页。

② 王野苹:《"龙城"新考》,《西域研究》1994年第2期,第65页。

一型。只是惹祸的是猴子(猴祖),他碰翻了天上储藏大水的金盆①。

但这姜濑:龙城—罗布泊的洪水神话原生成分更大,有待发掘。

羌氐与互人的化鱼传说

上节试图解读颛顼和后稷(龙)作为"半鱼"而"潜渊",死而复苏的故事,引证了西安半坡以及大溪文化遗址所见的"珥鱼/含鱼/化鱼"的遗习,认为这是跟鱼信仰、乃至鱼图腾祖灵有关的。现在再来看后稷葬地之东的"氐"人系统的类似风俗。《海内南经》云:

氐人国在建木西。其为人人面而鱼身,无足。

建木是"世界中心"(氐在其西,为"西戎"),它在都广之野;都广原指罗布泊(稷泽)地区,后来渐移至"周原"乃至成都平原——这里建木的母型性地望不能确知。

《海内西经》却说,"后稷之葬,山水环之,在氐国西"(291),是其大势为:

建木:都广之野—(西)氐国—(西)后稷之葬(稷泽?)

① 参见李明等:《羌族文学概况》,1980年;《中国原始宗教资料丛编》,上海人民出版社,1993年,第1卷,第676页。

看起来都在罗布泊略西。这是传说，不能征实。但氏/羌/周的文化联系是显然的。

氏，最初肯定与羌各为一（大）族，但因语言、种族、文化与经济形态接近，被认为羌人强大之一系。或说，甲骨文和经史早见“氏羌”连称。例如，有人举出：

来氏羌　（《河南》626，630）

来氏羌；来氏姜刍　（《库方》1794）

但那是否“氏”字，还有疑问。《诗》云：

昔有成汤，自彼氏羌，莫敢不来享，莫敢不来王，曰商是常。（《诗·商颂·殷武》）

其实它们应是关系密切的两个族团。不然也不会连称，却有两个名号。《逸周书·王会篇》说氏羌献鸾鸟，孔晁注是“氏地之羌”（童恩正改说“低地之羌”），又说“其居，在秦陇之间”，引李巡说即“西戎”的“青羌”。

《吕氏春秋·恃君览》说氏羌与呼唐在“离水之西”，《汉书·地理志》说离水在金城郡白石县，东至抱罕人河。这就在兰州以西了。

所以，氏与羌，大体发祥于甘青高原。

“氏”字见于金文。

据《说文》卷十二氐部："氐，至也。从氏，下著一；一，地也。"这是"柢"。又有"氏"(中古音承旨切)，学者们说，这才是氐族之氐。

> 氏，巴蜀山名。岸胁之旁，箸欲落堕者曰"氏"(或断至箸)。氏崩，闻数百里。象形。乀声。……扬雄赋："响若氏隤。"(此据中华本，265)

简单说，就是危山之旁的大石头，摇摇欲坠。一旦发生泥石流似的崩落，声闻数百里。

引申之，就是山上有大石突出，下若有穴，可避风雨，有的还能住人。这样，氐人最初的意思，如任乃强说，就是"山民"；亦如马长寿说，氐人原住秦陇、巴蜀之间，危山峻阪相接，故称之为"氐"——这也许是平原人对他们的称呼。也有人干脆说，"氐"像"地上之洞"①，氐人是石穴居民。

"氐"的一个相关字：羝——一种羊。

> 《说文》卷四羊部："羝，牡牛也。从羊氐声。"

羌、氐虽然是两族，但文化形态相似处甚多。例如都擅渔猎牧畜。由羌为"牧羊人"联想及"氐"也是"羝羊族"是很自然的——尽管没有发现氐以羝羊为祖灵的证据。

"羝"早见于《周易·大壮》：

---

① 参见刘少匆：《雾中的王国——三星堆文化杂谈》，三星堆博物馆，1998年，第10页。

九三，小人用壮，君子用罔。贞厉。羝羊触藩，羸其角。

藩是藩篱。羝羊发怒（或发情），一头扎进篱笆，却难于拔出，以致损伤了角。这肯定不是普通的公山羊（尖直角容易拔出），而最可能是“盘羊”（参见卷首彩图）。

这种“盘羊”的角向下向内高度弯曲，一眼就可看出，跟一般小头绵羊或“咸羊”（大尾羊）迥不相同——一旦“触藩”，必定深深卡住，用傻劲硬拔，其角必羸。

其形象还保存在商周铜器（如《四羊尊》）及其纹饰和甲金文里。斯基泰和西伯利亚、鄂尔多斯动物艺术里也常见此羊。马承源指出这种羊角（纹）是经过高度艺术夸张的（参见插图138）①。

任乃强说，它本是“藏羊”。

【羝】

〔羌语〕laa－Ba（那哇）

〔藏语〕glaa－Ba（读如“那哇”，或“格那哇”）

我们怀疑这个字相当于《说文》卷四训为“羊角”的“♈”，象形，古写或如𦍌，强调其角的特异。中古音“古瓦切”，上古音或是“koa”（见歌），或是“kue”（见支），极似 glaa－Ba 的合音。koa 可以由“阴”而“入”，音转为 keŏk（“角”，见纽屋部），所以，这可能是原始汉藏语的共同词，或汉语里的藏语借词。

孙机称此角为“内旋角”。

---

① 参见马承源：《商周青铜器纹饰概述》，见《商周青铜器纹饰》（简称《商周纹饰》），文物出版社，1984 年，第 5 页。

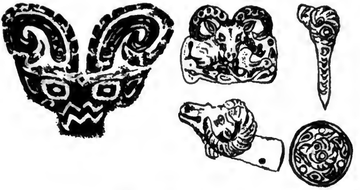


图 138　盘羊：内卷的角

（左：殷墟中期铜尊，肩饰，《商周纹饰》44；中上：铜牌饰，采自《内蒙古长城地带》；中下：内蒙玉隆太出土铜辕饰，《鄂尔多斯青铜器》图一一四·7；右上：铜饰针，《鄂》E·1585；右下：铜节约，《鄂》E·1665）

盘羊的最大特征是有一副向外展开再向内卷曲的大角，一旦扎进篱笆，可就进退两难——《周易》称为羝羊（盘羊好羝），疑"氐人"与之相关。它的形象，也是所谓斯基泰风格的一个重要指标。

前文提及的商代的《四羊尊》（中国历史博物馆藏，又湖南博物馆原藏）、《双羊尊》（英国不列颠博物馆、日本根津美术馆藏）以及全形的《羊尊》（日本藤田美术馆藏），其角向下弯曲，且尖端向内，"和甘、青及中亚等地所产角尖朝外的盘羊不同。内旋的羊角自地面上视，正作内旋之状，文献中称旋风为'羊角'"者以此①。《羊尊》所见羊尾较小，"这种小型绵羊是先秦时之最主要

① 孙机：《羊·祥·美》，《中国文物报》1991 年 2 月 20 日。

的羊种"。这种盘羊角最像三星堆柱头器上"爬龙"的大角(参见卷首彩图),参后。

案:盘角羊有数种。有一种盘角青羊(学名 pseudois nahura),介于绵羊和山羊之间,不知是否"藏羊"。"罽宾:克什米尔"地区有一种青羊,"尾如翠色",是一种保护色,能够穿越昆仑山,在海拔超过 304.8 米的高山活动。谢弗《撒马尔罕的金桃》说,它就是高大的"婆罗勒岩羊"。还有一种如《酉阳杂俎》所说,体型大如驴者,也有螺屈的"盘角",或称"羱羊",英语称 Argali (学名 Ovis ammonpull,或 Ovis argali),也许中国人亦视之为"羝羊",羱者、羝者,都是说它善于在高原危山生存。

任乃强说:"藏羊(那哇:glaa—Ba)是羌族驯养成功最早的家畜(引案:他以为氐属于羌)。它是远古栖息于高原草地的一种'盘羊',其双角是旋卷盘曲的。……羌族又是最早把这种古代野羊改良成为绵羊的民族。"①

这样旋卷盘曲的大角,就是羝羊乃至"氐:羝"的重要标识。前举三星堆那件含义至今争论不息的"龙柱形器"(参见卷首彩图),"爬龙"就长着"盘羊:羝羊"的弯角②——莫非它与氐系或先蜀信仰有关?这只龙的目睛突出,又使人想起蚕丛和氐系戈基人的"纵目",乃至"直目正乘"的烛龙。而氐羌文化里确实是有鱼龙崇拜的。又者,这种"羝羊"或"盘羊"的造像,往往怒目露齿张角撑鼻,相当雄鸷强猛,不似常羊,而极像《柳毅传书》里龙女放牧的"雨工"或雷羊。而在西方,公羊是曾被视如太阳或雷神的(另详)。

从西北到西南,无论是氐人或羌人,都对某种羊高度崇敬。

---

① 任乃强:《羌族源流探索》,第 19 页。

② 参见屈小强等:《三星堆文化》,第 185 页。

他们的器物和风俗里羊崇拜的痕迹非常明显。羊可能是他们的山神或原神。

例如，有的学者指出，氐族系统的四坝文化主人可能以羊为祖灵，至少重羊。他们的殉葬家畜里以羊为最多。陪葬有成对羊角。陶器、铜器也雕铸有羊头。可见与羌人氐人事"羱羝"为大神相合。像羭山神就可能是羊形山神。

他们注意到《山海经·西山经》，许多山与羊相关，或以羊为神，或以羊祭神。例如：

〔钱来之山〕有兽焉，其状如羊而马尾，名曰羬羊（案即西域"大尾羊"）。(21)

〔符禺之山/水〕其兽多葱聋，其状如羊而赤鬣。(23)

〔钱来之山——骢山〕羭山神也，祠之用烛。……其余十七山之属，皆毛牷，用一羊祠之。(32)

〔昆仑之丘〕有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。(47)

伍德煦概括说：

《山海经·西山经》说，由崇吾山经三危山、积石山、玉山到翼望山一带，当时居民所供奉的神"状皆羊身人面"，这段记载与四坝文化和其后的辛店文化、卡约文化、寺洼文化所分布的范围，大体是相当的。①

① 引见李聚宝：《允戎不是塞种》，《敦煌研究》1987 年第 1 期，第 51 页。

李聚宝说，四坝文化虽与火烧沟文化地域接近，却不同类型，可能即是“杜预所讲的允戎和三苗”。而火烧沟文化的主人（农牧业者的羌人）被压迫西行，慢慢地到了新疆；“允戎”也不是塞种，而是没有东迁，滞留在甘青高原的蒙古人种的羌人。后来他们被东侵的月氏人战败，即《汉书·西域传》所说，“瓜州之戎，并于月氏”，主力部“西奔进入了帕米尔高原，在塔什库尔干的香巴拜发掘的40座墓葬中的19座火葬墓，可能是允戎西迁的蛛丝马迹”①。

这就是说，奔入哈密焉不拉克或帕米尔高原，见于香宝宝（香巴拜）墓地的确是羌人，只不过被某些学者“命名”为“允戎”而已。撇开允戎是羌人还是塞种不谈，学者们对于帕米尔高原实行火葬的蒙古人种居民属于羌系，意见还是比较一致的。

最重要的文化标志是“羊饰”。马长寿说，“羌”字上从羊角下从人，“今四川西北部羌民无戴羊角之习，唯以两羊角象征羊神，供于壁上。又端公（羌族巫师）所戴的羊皮帽有两角，亦由羊皮做成”②。

考古所见，羌人文化的陶器纹样以“羊形”为主要特色（参见插图139），而且以“羊角”或“羊角饰”为圣物。

这里，无论是羊灵信仰、羊神祭祀、羊祖崇拜，还是火葬风习，都见于更偏西的香宝宝遗址，表现出极大的一致性和延续性，这更是不争的事实（虽然有些人命之曰“允戎”）③。石兴邦对西北地区大

---

① 引见李聚宝：《允戎不是塞种》，《敦煌研究》1987年第1期，第52页。

② 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社，1984年，第16页。

③ 参见李峰：《先周文化的内涵及其渊源探讨》，《考古学报》1991年第3期，第279～281页。

抵属羌戎文化的大双耳罐(所谓"安哥拉式")的来源有极好的认知:它来自(木制)羊头形器,"供祭祀和崇拜用"。有一种古老的罐(参见插图 139)本身就像羊头,有"条脊形双腿",双耳似角。"其后,耳渐变小而角及眼用彩色画在器腹上"①。他认为,五家窟双耳罐是"拟人",跟辛店一寺洼的双耳罐不同。

这种"羊角形"图纹跟羌氐的关系是很大的。很值得注意的是,西安半坡器物也出现"羊角"图案(参见插图 140),报告称为"弯角羊头正面形象"②。陆思贤认为是"羊角图腾柱"③。这个事实跟大溪文化等遗存以及氐羌文化里的"鱼/人"发生"纠葛"的例证结合起来,意义就更大些。辛店文化的"羊角柱/坛"图案,角间出现太阳,陆说表示"阳光雨露滋育着畜群的繁衍,故羊能配太阳";"仪"字繁体有"羊",说明"仪式中向太阳神敬献为主"④——可能这已是"太阳神羊"的早期形式。

香宝宝墓地发现四件铜羊角饰(M10:4—2,原书插图 23),为其原始信仰提供物证。乌兹别克的捷什克—塔什洞穴遗址(旧石器时代莫斯特期),尼安德特人遗骸四周就曾发现硕大的山羊角,成对安放。"其中一对是自然地呈'叉子'形,基本上是竖着安放,角根部朝上,角尖朝下。另一对的两只角彼此交叉成'十'字形,稍微有点倾斜——角尖稍朝下也横着安放。第三对山羊角是完全自然地安放在遗骸旁边"⑤。洞穴崖壁石板上还

---

① 石兴邦:《中国文化与文明形成和发展史的考古学探讨》,《亚洲文明》第 1 集,第 11～12 页。

② 参见《西安半坡》,文物出版社,1963 年,图版壹伍伍:3。

③ ④ 陆思贤:《神话考古》,文物出版社,1995 年,第 151 页。

⑤ 参见〔苏〕海通:《图腾崇拜》,何星亮译,上海文艺出版社,1993 年,第 135～136 页。

图 139　以"羊"形为标识的羌戎陶器

（采自石兴邦等）

西北地区羌氐或羌戎人的双耳陶罐往往以羊头、羊角等为主要标志、形成特殊的纹饰。器形和纹样都具有农牧文化的特色。石兴邦称之为"羊帜部落"（文化）。其中较古老的一只(1)本身就像羊头；中间是双眼、耳则似角。另一只(6)是变形羊头与两颗太阳并见，也许跟所谓"太阳圣牡羊"相关。

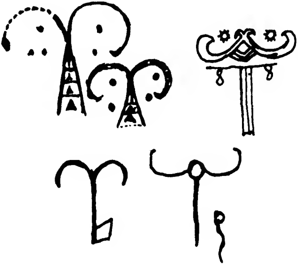


图 140　羊角形图纹

（左上：半坡图案，见《西安半坡》，1963 年版；右上：辛店文化陶器图案；下：内蒙阿拉善右旗曼达拉山岩刻。采自陆思贤）

这些羊角形图纹大都见于西北黄土高原，特别是跟羌氏文化相关的器物上（或称"羊角图腾柱"）。辛店文化的一幅，一双太阳出现在羊角间，意味深长。

有山羊角断片。另有一对山羊角侧着安放，还有角片放在遗骸 20 厘米近处。重要的是，这些角可以连成一个圆圈线。发掘者奥克拉德尼科夫认为这是有意识安排的"祭祀"遗迹，连同附近的篝火，可能是"火崇拜的遗迹，或是太阳崇拜的余痕"①。而这

① 参见〔苏〕海通：《图腾崇拜》，何星亮译，上海文艺出版社，1993 年，第 135～136 页。

很可能又跟祖灵—“图腾”的崇拜纠缠在一起——至今中亚山区人依然尊敬山羊①。羌人的羊灵信仰、羊祖崇拜也是跟太阳崇拜联系在一起的(其远祖炎帝,“太阳也”,见于《白虎通》)。我们必须注意:前举三幅插图中都有变形羊头与“双阳”伴生。

《山海经·大荒西经》还有所谓“互人”,属炎帝系统,姜姓。

有互人之国,炎帝之孙,名曰灵恝,灵恝生互人,是能上下于天。(415)

其世系是:炎帝——?——灵恝——互人。

互人,郭注:“人面鱼身。”当与后稷、颛顼鱼妇,氐人鱼身等有类缘关系。清王念孙《读书杂志》说,“互人”当为“氐人”之讹,袁注(415)等是之。

郝懿行说:“氐、互二字盖以形近而讹,以俗〔写〕‘氐’正作‘互’也。”顾颉刚赞为“奇确”,说:“‘氐’作‘互’,为六朝、隋、唐间通行之别体,如‘底’作‘疰’、‘纸’作‘纴’皆是。敦煌写本中即不少见。”(《文史杂识》,第65页)

说颇有理,窃有疑焉。因为所据材料太晚。

互者疑即互若亘或毌。《说文》卷五竹部,有“笪”,绞绳之具,“可以收绳也”;其中之ㄅ“象人手所推握”。笪或省作互。是互为交义(所谓“交互”)。亘,《说文》木部桓,古文即亘。字亦有交、横及贯、串之义。如《文选·吴都赋》之“亘以山水”。字又通贯,如所谓“亘古通今”。“互”读如“贯”,或“毌”。“互”者毌,“贯”之古字。贯水陆而通天地,是“互”(贯)之谓也。所以经文

① 参见〔苏〕海通:《图腾崇拜》,何星亮译,第135～136页。

说互人能“上下于天”。郭注氐为“言能乘云雨也”。就是互人、氐人“上下于天”的补充。当然，“互人：亘人”都指氐人。

前引《海内经》说，“氐、羌乞姓”，乞，顾颉刚、吕思勉等以为“允”字之误。其实一点不误。温少峰已从史书勾稽出氐羌后裔确有姓“乞”者①。吕氏指出，乞姓者即《大荒西经》“灵恝生互人”之“恝”②。当是。

林向认为蜀蚕丛便是这能“上下于天”的“互人”③。“互人：氐人”，不少学者认为就是入川的纵目“戈基人”的先民，后来成为“蚕丛/鱼凫”集团(参后)。

《大荒西经》郭注“人面鱼身”，毕沅校正说，《藏经》本归于经文，大有可能。叙此后，即紧接“有鱼偏枯，名曰鱼妇”，可见其为同系神话。而前引《海内南经》的氐人国也是“人面而鱼身，无足”。看来它们也能“人/鱼”互化，也许其某支，例如鱼凫集团，确实以鱼为祖灵，而且属于炎帝或氐羌文化系统。而四川地区确实也有“鱼人”形的造像(参见插图141)。

郭氏《图赞》云：

> 炎帝之苗，实生氐人。
> 死则复苏，厥身为鳞。
> 云南(雨)是托，浮游天津。

---

① 温少峰：《“氐羌乞姓”证》，《山海经新探》，第103～104页。

② 参见《吕思勉读史札记·鬼方考》，上海古籍出版社，1982年，上册，第178页。

③ 参见林向：《羌戈大战的历史分析》，《四川大学学报丛刊》第20辑，1983年。原文未见。

图 141　鱼形人

（四川巫山县出土汉代画像传）

巫山地区文物出现"鱼形人"造像(汉砖一般采用大家熟悉的"传统"母题),说不定跟"鱼凫氏"或"氐人：互人"的遗俗有关。此图鱼与"鱼人"之间似有一"门"字,是否表示过了某一道神秘之门,像"鲤鱼跳龙门"那样便进入另一种生命状态?

他似乎是把此节"互人：氐人"与下节颛顼"死则复苏"当做一个整体来读的。所以认为此"互人：氐人"也能"复活"并且化鱼。

氐人诸支经济发展不平衡,形态也迥异;大抵滞居荒原或林莽者以狩猎为主,兼及采集,较为落后。

有趣的是,与其密切相关的"建木：都广之野",后稷葬处却是绿洲气象;与其有文化因缘的巫载之民"食谷"而——

> 不绩不经,服也;
> 不稼不穑,食也。
> 爰有歌舞之鸟,鸾鸟自歌,凤鸟自舞。
> 爰有百兽,相群与处,百谷所聚。(《大荒南经》,372)

前文指出,这是以采集经济与"原初美妙"为背景的"混沌：蒙昧"乐园。这里的自歌自舞的鸾凤,福尔克、顾实与何新等都说是鸵鸟(鸵鸟蛋被当成凤凰卵而采食)。《逸周书·王会篇》氐

羌献的是"鸾鸟",说不定真是献的能歌善舞的鸵鸟。

而进入河谷平原的氐人先进者自然解种稻麻,且善捕鱼。

四川学者多说氐人(或氐羌)一支自陇南川西进入成都平原,与蚕农合成为"蚕丛",与渔人聚则称"鱼凫"。

如屈小强等《三星堆文化》略采任乃强之说,以为"鱼身"的氐人在传说的早期蜀王时代进入成都平原捕鱼,成为"鱼妇"或"鱼凫"。他们驯养鱼老鸹(鱼鹰或鸬鹚),这就是蜀王"鱼凫"的由来①。而且,他们"很可能是以鱼和凫为图腾——以后又奉为始祖和神灵"②。这在三星堆商代后期器物坑里找到了若干物证③。以上可证,氐或氐羌某支,确实很早入蜀,并且有鱼信仰。

正如任乃强等所说,氐人或"氐羌",经济并不单纯。"氐类住区,全是山高谷狭,土气多寒,必须农、牧、猎〔渔〕兼营,所以任何一个酋长所领,都有农民(居河谷底部),有牧民(居山岭地区),并兼营射猎。"(《羌族源流探索》,第 96 页)西汉前就是如此。进入成都平原的一支(例如早蜀的蚕丛/鱼凫集团)就更加要经营渔、佃,乃至蚕桑。这一支是文明程度提高得最快的。

是则以上数事应该做整体的把握与理解。

后稷潜渊　其人死复苏　其半鱼　在其间

有鱼偏枯　颛顼死即复苏　蛇乃化为鱼

氐人　人面而鱼身　无足

互人　人面鱼身　是能上下于天

---

①③　屈小强、李殿元、段渝:《三星堆文化》,第 194 页。

②　〔原注〕参见庄文彬:《三星堆文化与西南地区文化传播的源流》,《四川文物》1992 年第 2 期。

珥鱼人面　以耳为翼而飞翔于水天之间

前举白川静认为，这讲的多是"洪水之神"化身为鱼的故事。禹就是"鱼水之神"。他跟颛顼一鱼妇同样"偏枯"。

颛顼也是水神。"以鱼形来表示洪水之神的事，好像是夏系仰韶文化的传统"①。互人"人面鱼身"，氐人"人面而鱼身，无足"，都是此系传说的分支；尤其是氐人的形相，"这毫无疑问的是仰韶前期（半坡）纹样上所见的人面鱼身而无足的神像"②。鱼妇颛顼死即复苏，那么禹作为洪水或治水之神也是死即复苏的鱼形之神（后者待证）。

"人面鱼身"的互人，是能"上下于天"的；能上下于天者，最可能是神人中介的巫师。这迫使我们重提一种对于西安半坡"珥鱼人面"图纹的独特解释。玛瑞林·胡（Marilyn Fu）认为：那是巫师的面孔，两耳珥鱼可与《山海经》里两耳珥蛇的巫师相比较③。张光直略采此说，三申其意云："《山海经》中所描写的巫师常常'珥两青蛇'，令人想到半坡巫师'珥两鱼'的可能性。"④巫师借鱼为伙伴而登遐，上下于天。我们曾论述，以鱼为耳、为翼的半坡"人面"是驱鱼入网的丰饶之神——如果说成由巫师来驱鱼入网、促进丰饶，似乎也无大错。这位司掌渔猎乃至禾稼丰余的"鱼神"或其"代表"（巫师）当然是一种"互（贯）人"，

① ② 〔日〕白川静：《中国的神话》，中央公论社，1980年，东京，第65页；王孝廉汉译本，长安出版社，1983年，台北，第43页。

③ 参见张光直：《中国远古时代仪式生活上的若干资料》，《民族学研究所集刊》第9期，1960年，南港，第270页。

④ 参见张光直：《中国青铜器时代》，三联书店，1990年，第2集，第78页；《美术、神话与祭祀》，郭净译，辽宁教育出版社，1988年，第96页；《考古学专题六讲》，文物出版社，1986年，第5页。

当然能够上下于天，上陈民意，下达天心。是否跟萨满之借助动物伙伴而"魂游"类似，我们有保留。

关于氐人或互人——他们大致是"人面鱼身"的与羌同大系统的部落——近年最有相关性的是1974～1981年间在宝鸡茹家庄、竹园沟等地发现的"強氏"西周期墓葬①。

卢连成、胡智生提出这个墓葬的主人应属氐族（氐人后代）②。主要依据是墓葬里发现——

马鞍形（双耳）陶罐（参见插图142）

这种陶罐见于寺洼文化"安国型"遗址，与沙井文化所见者相似，具有强烈的"氐人"风格。但"強族"成分相当复杂。所以有以下异说。(1)氐人；(2)羌人，或羌人氐族；(3)北上的巴蜀；(4)北上的巴族；(5)太伯仲雍奔"吴：虞"之"吴：虞"。川西北岷江上游大致属于"氐"之一支"戈基人"的石棺墓也出有这种双耳陶罐（参见插图142）。

更重要的，強人墓葬出现戈、剑与所谓"巴蜀式"者相似，证明其与四川古文化相关。"早期強国应同甘青地区氐羌系统部族和四川北部、汉水流域早期蜀水有着密切的关系。很有可能是由甘南、汉水流域氐羌部族北上迁徙而成"③。

---

① 《陕西省宝鸡市茹家庄西周墓发掘简报》，《文物》1976年第4期；参见《宝鸡強国墓地》，卢连成、胡智生编著，文物出版社，1988年。

② 参见卢连成、胡智生：《宝鸡茹家庄、竹园沟墓地有关问题的探讨》，《文物》1983年第2期。

③ 卢连成：《西周矢国史迹考略及相关问题》，《西周史研究》，《人文杂志丛刊》之二，1984年，第244页。

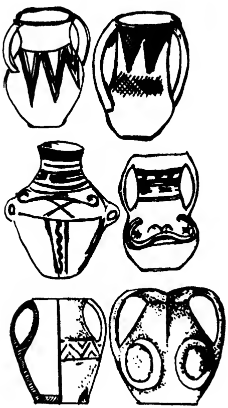


图 142　双耳“马鞍形”陶罐

（上：四坝文化、辛店文化，采自石兴邦等；中：辛店、沙井文化，采自裴文中等；下：四川岷江上游石棺葬，采自冯汉骥等）

有的考古学家认为这种双耳陶罐是典型氐人文化器物，有的却以为出自羌戎。其属于某种崇羊群团之手却可无疑，有的上面还有类羊形装饰。它们的器形之间的相似而有别于“中原”者显而易见。

孙华推测，"这个強国很可能与蜀鱼凫族之鱼氏有某种关系"，这里也出现类似凫头的"铜旄"①。屈小强等也说："这个強国很可能是于商周之际于瞿塘西立国的鱼凫族一支北上游弋渭水平原的结果。"②而強族则属于"氐人：互人"系统。

林向更敏锐地指出，"虫"(虺)、"鱼"、"蛇"诸字在上古可互训，"蜀"与"強"都属于"虫之类而处中国"的氏族之国③。

罗二虎提到三星堆文化遗址或其邻接区所发现的一些人面或人物造型，可作三星堆人种鉴定参照④。

陕西宝鸡茹家庄強季墓(B2M13)出土的人头銎钺，人首面部微凹，阔口宽圆鼻；茹家庄 M1、M2 出土的两件铜人(参见插图 143)，大圆眼，宽阔鼻，厚唇；茹家庄出土车辕上的高浮雕铜人(参见插图 143)，裸体，袴下着兜裆布，腰系宽带，匍匐作蛙泳状。他们的形相确实跟三星堆大部分青铜人头像有些相似。

三星堆多数青铜人像高鼻大目，不像蒙古人种，我们曾强烈地怀疑有中亚或西亚血液成分。

有一点令人诧异：不但是強氏墓，就是后世的氐人的造像也与这些青铜面像颇为相似(参见卷首彩图)。赵殿增敏锐地提出：

> 近年在成都地区发掘的十六国时期氐族賨人李氏所建"成汉国"的墓葬中，出土陶俑百余件，人像特征鲜明，具有

---

① 参见孙华：《蜀人渊源考》(续)，《四川文物》1990 年第 5 期。

② 参见屈小强等：《三星堆文化》，第 333 页。

③ 参见林向：《周原卜辞中的蜀》，《考古与文物》1985 年第 6 期。

④ 罗二虎：《论三星堆文化居民的族属》，《巴蜀历史·民族·考古·文化》，巴蜀书社，1991 年，第 58 页。

图 143　持物青铜立人造像

（左：广汉三星堆 2 号祭祀坑出土，略下座及衣饰；右上：宝鸡茹家庄強季墓（B2M13）出土，右下：宝鸡茹家庄強伯墓出土，采自《宝鸡強国墓地》）

大青铜立人一般以为是"巫王"，手里握着巫术法具（所持物不在同一轴线上，疑非论者所说之"琮"）。可供比照的是強人墓持物小铜人。可见三星堆人与"強人"文化形态确有相似处（参见卷首彩图）。

巴蜀传统艺术作风，其中头像呈长脸，大眼睛，眼角上翘（引案：只是没有三星堆人像那样极度斜挑），眉毛斜立，鼻梁高直等特征，与三星堆人头像有惊人的相似之处。①

成都"成汉墓"及出土陶俑的情况②，我们所知甚少。但看图版，印象已十分深刻。它证明：(1)三星堆人种乃至文化中富含氐人成分（所谓"金杖"及箭穿鸟鱼的图案亦可为证）；(2)氐人较羌人更多些"西戎"的血液成分。

还要注意，"近年来在西昌的考古发掘中有成汉时期的文物出土，其出土的陶俑在形象、姿态、服饰、风格等方面都与此座〔成都〕成汉墓出土的陶俑完全一样"③。这也可以为氐人的来源、种属和流变提供重要的线索。希望体质人类学家给予重视。

氐与羌同属牧夫牛羊的"西戎"大文化系统，蒙古人种北支为其主干。但我们怀疑他们带着古"狄"人即阿尔泰人种的血液。

顾颉刚曾猜测《海内经》"氐姜乞姓"之"乞"为"允"之讹文（这并不一定）。他说："《左传》纪戎事，谓姜戎与陆浑之戎同出瓜州，而陆浑为允姓，则姜戎为羌，陆浑其殆氐乎？"（《史林·氐》64）我们知道，允姓的陆浑之戎跟"猃允"关系较大，即含狄人成分；古狄有阿尔泰种，有些还含古欧洲人种血液——则陆浑或近

① 赵殿增：《三星堆考古发现与巴蜀古史研究》，《四川文物·三星堆古蜀文化研究专辑》，1992年，第12页。

② 参见罗伟先、王毅：《成汉墓考古记》，《成都文物》1986年第2期；林集友：《成都外南成汉墓主试探》，《四川文物》1989年第6期（原文未见）。

③ 吴怡：《"玉衡二十四年亲诏书立"与成汉墓主人》，见蔡永华主编《文物考古研究》，成都出版社，1993年，第246页。

陆浑之"氐"决不纯是蒙古人种。

氐、狄音近。任乃强《羌族源流探索》曾疑《商颂·殷武》"自彼氐、羌"之"氐"乃"汉儒传诗者缘音而讹"(第 95 页)。这虽然不一定对,但"氐/狄"读音确有相似处。

而氐人自称"盍稚"(参见《魏略·西戎传》)。

【盍稚】
〔羌语〕 da－tsʃ(马长寿)
〔汉语上古音〕 ɣap 匣叶/diei 定脂(郭锡良)
【氐·羝】
〔汉语上古音〕 tiei 端脂(郭锡良)

"氐"与"稚"叠韵,端定二纽至近,自可通转("盍"则与"葛:戈"相关)。还有人说,"氐"与"戈基人"之"基"音近。

再引入"狄:翟",则亦见其可通之点。

【狄】
〔汉语上古音〕 diĕk 定锡
【翟】
〔汉语上古音〕 diăuk 定药

端定可通如上,脂锡也近于阴人相配。

它们虽然不必是"文化语音丛",但干涉现象是明摆着的。

氐、羌,一般都认为属汉藏语系藏缅语族羌语支;但是,《通典·氐传》(卷一八九)述《魏略·西戎传》云:"其(氐)俗,语不与中国及羌、胡同。"可见其语言有特殊成分。

我们之所以提出这种看来奇怪的猜测,一是《山海经》强调

氐人在"建木：都广之野"(原指罗布泊地区之大漠)，西来的血液、语言和文化成分必多；二是氐人的一支自陇南川西入成都与土著合流成为"蜀"之"蚕丛/鱼凫"集团，蚕丛及后来氐系的"葛：戈基人"都是"纵目"而颇似广汉三星堆大部分铜人像，他们建造的石室、石棺，也都跟羌及华夏迥异，而富含西北方草原游牧文化因子。兹事过繁，撮略于此，以待高明。

再回到"氐人：互人"，強氏等捕鱼、射鱼之俗上来。

谨案："強"字从弓从鱼，是"合体字"，所谓"族徽"——缘自祖灵徽识之类的神圣符号或"吉祥物"。它，如果有巫术意图的话，那跟"射鱼/射蜮"同样，是祝祷丰收。

如斯维至先生所说，"一定是善于捕鱼的父家长家族"；他以为属于"羌：姜"，"姜太公钓鱼的故事与之符合。今茹家庄、竹园沟之间的清姜河、姜城堡，一定是自古代流传下来的河名、地名"①。但有人以为是氐系。异说颇多。

氐、羌经济颇形杂驳。其中数支在一定时期还在游牧或游农。只有进入河谷平原"鱼米之乡"者文化较为进步。"鱼凫"集团的快速发展可证。

但这不妨碍氐羌之重鱼、饰鱼、扮鱼。《山海经》与之正合。

> 氐人国　人面而鱼身，无足(《海内南经》)
> 互人(炎帝之孙)　人面鱼身(《大荒西经》郭注)

进一步说，"強"字也许是象形兼会意，展现的是渔猎部落祖先"射鱼"之意象。

---

① 斯维至：《从強氏铜器所联想到的一些问题》，《西周史研究》，《人文杂志丛刊》第2辑，1984年，第250页。

《淮南子·时则》:"命渔师始鱼,天子亲往射鱼。"

西周初期有"射鱼"之俗。《周易·井卦》:"九二,井谷射鲋。瓮敝漏。"

《山海经·大荒南经》蜮人也是称"蜮"而且"射蜮"、"食蜮",展示的也是"强"字那样张弓射水族的图景。

有蜮山者,有蜮民之国,桑姓,食黍,射蜮是食。有人方扜弓射黄蛇,名曰蜮人。

含沙射影的"蜮"之模特,异说至多,主要有龙虱、沙蚕、射水鱼等。如果平凡化,蜮或作蜮(国古写作或),就是蛙。盖射蛙、射蛇、射鱼都是滨水部落的拿手好戏。傣族、高山族等都会射鱼。

扜,郭注"挽也",郝笺引《吕氏春秋·壅塞篇》,"扜弓而射之"(高注:"扜,引也")……正是引弓射鱼者"强"的样子。

广汉三星堆出土金杖,图案里有二组长箭似的杆状物,贯串着鸟(凫?)和鱼(参见插图 144)①——那就是射鸟与射鱼一箭而两得。鱼、鸟是战利品或被厌胜物。所谓"鱼凫"肯定是渔人,"人面鱼身"的"氐人:互人"也是渔人,即令崇拜鱼、鸟(不一定是"图腾"),也不妨碍他们捕鸟射鱼为生。这就像半坡人吃鱼,又视鱼如神一样。

但是,有的学者认为此鸟、此鱼应即被崇拜的鱼凫,或:

---

① 参见樊一:《三星堆寻梦》,四川民族出版社,1998 年,第 136~137 页。

图 144　射鱼

（四川广汉三星堆出土金杖图纹）

用箭射鱼、射鸟是古代一种渔猎技术（可能还曾演化为巫术）。这跟氐人等"射蜮（蛙）"而食，以及"强氏"起源大有关联。或以鱼凫氏为氐人之后，崇鱼拜鸟；带有"权杖"性质的金杖恰好出现了鱼、鸟，可能正是其"权力话语"的证明——这并不妨碍他们的射鸟、射鱼而食。崇鱼的半坡人因为重鱼、食鱼而以鱼为神。这里还不谈 Intchuma 式的繁育仪式。

鱼：鳖灵

鸟（凫）：杜宇　（李智慧说）

他们说，它们都是蜀先，不管是否"外来"，都不应被射；"箭"实嘉禾。

发掘报告即称："鸟的颈部和鱼的头部压有一穗形叶柄。"①

① 《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987 年第 10 期。

邱登成说，此杖反映古蜀先民的“祖先和社稷的崇拜”，几组图案分别象征蚕丛、柏灌、鱼凫、杜宇等“祖先”①；“穗形叶柄”，则与社稷或农神崇拜相关②。

这支金杖，尤其他的人头和鸟、鱼图案，确已引起学术界充分重视。例如，孙华说，那鸟、鱼应是“蜀鱼凫氏或蒲卑氏祖神的表象”③。敖天照等说，这“很可能是商末周初古蜀王鱼凫氏的遗物”④。屈小强等也说，“古羌—蜀族团曾有过鱼—鱼凫（水鸟）崇拜”⑤，可以在金杖图案里得到证明。他们认为：

> 鱼、鸟图案的意义在于，鱼能潜渊，鸟能登天，它们是蜀王的通神之物，具有龙的神化般功能。⑥

至于金杖本身，他们认为是接受近东文化影响，“标志着王权、神权和经济、社会财富垄断之权的权杖，为古蜀王国政权的最高象征物”⑦。

我们对上述看法深表怀疑。不能因为“蜀人文物”不得“侵犯”其传说祖先——谁能确证那鸟、鱼必定是神圣或“鱼凫”之流呢？——就硬把箭说成“禾穗”。

而如果那的确是双箭而不是嘉禾之类的话，倒可能反映着“氐人：互人”式的观念：箭是神杆、刀梯似的法物，射通并贯串

---

①② 参见邱登成：《广汉三星堆出土金器管窥》，见李绍明等主编《三星堆与巴蜀文化》，巴蜀书社，1993年，第193、194页。

③ 孙华：《巴蜀文物杂识》，《文物》1989年第5期，第44页。

④ 敖天照、刘雨涛：《广汉三星堆考古记略》，《巴蜀历史·民族·考古·文化》，巴蜀书社，1991年，第335页。

⑤⑥⑦ 屈小强、李殿元、段渝：《三星堆文化》，第390、84、81页。

代表"天空"的鸟和代表"水地"的鱼：是谓交通人神，"上下于天"。而其现实相则仍是他们安居于天府之国、鱼米之乡，以植稻射鱼捕鸟为主，希望渔猎丰收——这同样不妨碍他们或他们的祖先称为"鱼凫"。三星堆文物里，确实出现了一些可能跟"鱼凫"相关的器物，如：

> 类似鱼鹰的鸟头柄勺；
> 刻鱼金杖；
> 鱼形牙璋；
> 鱼形玉佩；等等

这些正是"这支渔人部落后来在广汉三星堆建立国家的实证"①。

羌人在西域

顾颉刚先生曾介绍，西域之羌，例如婼羌，疆域绝广。小宛（罗布泊：泑泽之东），戎卢（克里雅河流域）之南，渠勒（同上）之西、于阗、难兜（土库曼—阿姆河南）之南，都是婼羌世界。

> 则婼羌国境实占有今新疆境内全部昆仑山脉，且越过葱岭，东西延袤约 2000 余公里，谓非一泱泱大国乎！……此国虽事游牧而无农艺，却有兵器工业，且所铸者

① 参见屈小强：《三星伴明月—古蜀文明探源》，第 38 页。

系铁兵，则其生产技术不能谓之不进步。①

那么，连上它的"母体"，陕甘青藏之羌，得非庞然"大邦"耶？岑仲勉甚至认为"康国"（撒马尔罕一带）之"康"也从"羌"得音。康国旧地以 kand 名国者不一而足，例如：

SamarKand （撒马尔罕）
TashKend （塔什干）
KhoKand （库干）
TchimKend （齐母干）（大写，表其可分读）

Kand，义为"村落"。岑氏说："'康'与'羌'，只音之洪细略异，故谓'羌'之原语，应与中亚之 Kand 同出于一宗也。"②他们由游牧而定居，Kand 也逐渐取得"村落/市街/城镇"之意义。他还以为羌人原住西域乃至伊朗高原（案：此说与考古人类学及史籍不符）。

> 羌之住地，据初期史所知，系散布于印度西北及昆仑（和田南山）一带，意者伊兰人未进入今伊兰以前，其地本羌族之居，后乃被迫南徙，如是，则羌人习俗（最怪者如猎头）有时与西亚相类，易得说明。③

这似乎比任乃强"泛羌主义"趣向更为严重，但亦可由此窥知上古羌人分布之广泛，势力之强盛。

---

① 顾颉刚：《史林杂识·天山南路之羌》，第 70 页。
② ③ 岑仲勉：《汉书西域传地里校释》，上册，第 2 页。

有的学者认为，远在商代或其前，原居陕甘高原的羌人一部分西迁到塔里木，一部分西南行至青藏高原。可惜具体年代难于确定。

《后汉书·西羌传》所说，秦献公时代(前 384—前 361)羌人进入南部新疆者远在其后。其时或此前，也有一部分羌人慢慢向四川盆地移动，最终成为羌族。这是十分繁复的事件。我们只能说鱼蛇潜渊死而复活的故事可能是周人传说，但跟羌氐的原生神话关系极大。连后稷"潜龙勿用"的神迹都可能远涉氐羌——所以它流行于西北地区，稍后又见于中南和西南。前举半坡仰韶文化和大溪文化遗址都发现珥鱼、衔鱼葬俗或器饰就是证明。

《国语·周语》祭公谋父谏阻穆王征伐犬戎，自述先世事迹云："昔我先王世后稷，以服事虞、夏。"自承曾做唐虞或有夏的农业部长(庄稼神)。"及夏之衰也，弃稷不务"，就是不重耕稼，废弃农官，后稷之子不窋"用失其官，而自窜于戎、狄之间"，实在是回归周人发祥的陕甘高原(有人说是流转于山西太原一带)，与戎、狄杂处，混血并交流文化。这戎、狄既包含北来的熏鬻也包括东进的鬼方和西渐的羌人。但周先依然保持农稼传统和技术，"不敢怠业，时序其德，纂修其绪"，最可能是"游农/游牧"相结合；似乎还有简单的文字记录，所谓"修其训典，朝夕恪勤"，不然就无法保存和发扬传统，以后也不会发展得那么成功——这是羌戎弟兄们最大的吃亏处：重武不重文，一手硬一手软，以至于那么高的猎牧技巧和那么早的农业发明，都发展不出一个"文明"的城邦或国邑。

须知，羌人早已进入农牧混合经济，所谓"行国"，当指他们兼行"游牧"与"游耕"，而且实力颇强。

触目的是，羌人或与羌关系密切的遗址，陶器不少。

夏鼐说，与氐羌关系密切、同样实行火葬的寺洼文化，“当时已采用农业和畜牧”①。

邹衡说，羌人活动中心，“今天甘、青的河谷地带，仍然是可牧可农的地方，在古代，亦应如此”②。

可见其农牧业相对发达。然而他们的经济发展不平衡、不稳定、不健全，游徙过多，而定居半定居者环境不佳（发展较好、条件较佳的又早已与较先进的群团融化，自身个性模糊到几乎辨认不出）。

那么，姬周的“先公”，与羌氐关系依然密切的不窋“自窜于戎、狄”，会不会进入阿尔泰—天山，乃至罗布泊、塔里木盆地呢？恐怕不会。那里没有发现周人群体的足迹和遗骨。他们没有必要跑得那么远。周先受到自大的夏人（《国语》高注说是启子太康的责任），甚至崛起的商人的压制、拒斥是可能的，但决不会像羌人身受的那样严重。终商之世，卜辞和典籍极少发现屠戮周人，用羌、伐羌却不绝如缕。虽然夷夏东西有别，究竟在体貌和文化上，商周都是蒙古人种的北方系，爱好“和平”的农夫们的“共同话语”终究要多一些。羌人则不同。他们接近藏族 B 组（卡姆类型），又多少混杂着阿尔泰乃至塞伽（欧罗巴人种）成分。古羌人，尤其是与羌关系密切的氐人，个子相对大，肤色虽相对暗，鼻梁却相对高，颧骨相对“收”，面颊相对狭，“非我族类，其心必异”；虽然发明农业极早，却迟迟没有抛弃“游耕”、特别是“游牧”习惯，为求生存发展，还不时进攻、掠夺、杀害商周的支系或其

① 《夏鼐考古学论文集·临洮寺洼山发掘记》，科学出版社，1961年，第 45 页。

② 邹衡：《夏商周考古学论文集·论先周文化》，文物出版社，1994年，第 350 页。

部属；再加上文化惰力作用，较早进入奴隶制文明的商人视羌狄为牛羊，习惯用其为祭祀的牺牲。这样，羌人除了反抗就得逃跑，"民族大迁徙"（主要是西走和南下）在商周时代恐怕不止一次。

加上还有同样强悍的游牧群团的压迫，他们就不得不更加经常地游徙。在此点上，羌人最为窘困：他们虽兼营耕稼，却没有纯粹的耕稼民族如夏商周人那样稳固、先进的政治组织，那样富于文化积淀，具备强大的综合实力；虽常流动而擅长猎牧，但又不像纯粹的游牧民族如猃狁、塞克、月氏、匈奴那样几乎没有家室和田地的羁绊，那样完全依靠游击、奔逐、"掠夺"的勇猛和经验。他们最易在夹缝里受罪，注定要在半流动、半定居中，边劳作、边失败地消耗自己的智力资源。

考古学界或认为羌人是下列地区文化类型的主人。

〔甘肃〕马家窑文化
半山文化
马厂文化

特别是下列几支，农牧文化或羌戎色彩相当鲜明。

〔火烧沟〕四坝文化
辛店文化〔卡约类型、唐汪类型〕
（沙井文化）
寺洼文化
骟马文化

这里，四坝、辛店（或以为含卡约）、沙井、寺洼等几支文化于

西北高原上的时空分布尤其密接，可以看石兴邦的概略示意（参见插图 145）。

其中河西走廊火烧沟墓地出土的约 100 具人骨，都属于蒙古人种东亚属，没有高加索人种成分。

他们决不会是后来发展为 Indoscythian 的大月氏，最可能是羌人（小月氏后来才逐渐“混合”为羌）。这，专家们已有大量论证，姑略。

更可注意的是进入“西域”的羌人和羌文化——我们必须找寻《山海经》西域神话的历史真实性。新疆哈密地区的焉不拉克文化（前 1000—前 500）发现与辛店文化、四坝文化接近的葬俗。

竖穴土坑［多人（合）葬
单人葬］屈肢葬

它们已有小铜器。时代可能早到西周—春秋，决不晚于战国。

虽然不是火葬，但其陶器与辛店、四坝文化趋同①。

经研究鉴定，21 具头骨均属蒙古人种（其他 8 具系欧洲人种），并且在种族类型上重复着现代东藏（藏族 B 组）头骨的基本特征②——而羌人正是藏族先民的重要成分。

① 参见陈戈：《略论焉不拉克文化》，《西域研究》1991 年第 1 期。

② 参见韩康信：《新疆哈密焉不拉克古墓人骨种系成分研究》，《考古学报》1990 年第 3 期。

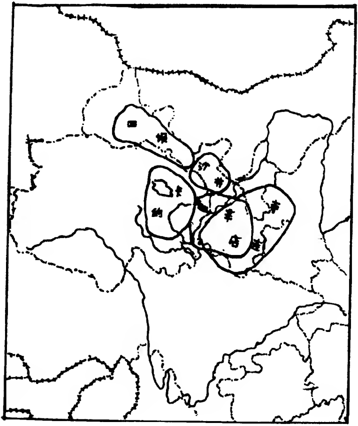


图 145　羌戎文化在西北高原的分布

（采自石兴邦）

这几支考古学文化一般认为属于“羌戎”或羌人。它们的关系密切，时空相衔。有的一直伸展到西域，可见羌人及其文化的广袤分布。

《史记·五帝本纪》说黄帝子玄嚣(青阳)降居江水，昌意降居若水，或说即西北居民向西藏高原雅砻江和岷江地区移动。《新唐书·吐蕃传》说他们"本西羌属"，原来散处河、湟、江、岷间，有发羌、唐旄诸种。韩康信从体质人类学分析道：

现代藏族至少由地理分布和形态学上彼此存在明显偏离的两个类型组成。

东藏：卡姆类型：藏族B型	西南藏：藏族A型
粗壮的中颅—长颅型，面高而宽，或扁平，狭鼻 ——接近东亚蒙古人种	纤细的中颅型，面低，相对狭，较扁平，中鼻 ——接近南蒙古人种

韩的主要意见可简括如下：

(1)新疆焉不拉克头骨接近藏族B型(卡姆类型)；
(2)藏族B型近似火烧沟组(一般以为羌人)的头骨；
(3)所以，焉不拉克头骨较可能属于东来的羌人。

韩氏就此指出：

早在西周—春秋时代(公元前10世纪～前5世纪)，或可能比这更早时，我国西北偏远地区已经存在类似现代藏族B型体质的居民。这一发现，无疑有利于藏民族的族源

与西北古代氐羌系存在密切联系的观点。①

这就不但证明焉布拉克居民较可能是甘青高原西迁的羌人，也说明羌人曾经南下成为藏族的部分先民。刘师培等早就根据《唐书》里"吐蕃"（或"秃发"）与"发羌"的关系证明藏族先民源出羌人。现代学者或以为这抹煞了藏族的"个性"和文化传统，大加反对。现在拗不过考古人类学事实。其实羌藏文化民俗相似者甚多。例如都是"被发"，或兼"左衽"；都有"猴祖"推源传说；都有古"灵气萨满教"信仰；食用青稞（麦），等。据《新唐书》，吐蕃本西羌"发羌"、"唐旄"族，发、蕃古读如"播"，Tibet 正据以译称。甚至，"'藏'亦'羌'的音转"②，西藏新石器时代距今4000年以上，可约略推知"发羌、唐旄等羌族入居藏境的大概年代"③。

姜似是"戎"的一支。古有"羌戎：姜戎"之称。"姜戎"与华夏风习、语言不同。《左传》襄十四年，姜戎子驹支对范宣子说：

我诸戎饮食、衣服不与华同，贽币不通，语言不达。

戎，被发左衽。羌，恐亦如之（"左衽"待考）。

氐羌，实行火葬，跟香宝宝等地所见相同。

《墨子·节葬篇》："秦之西，有仪渠之国者，其亲戚死，

① 韩康信：《丝绸之路古代居民人类学研究·哈密焉布拉克古墓人骨种系成分之研究》，第231页。

②③ 刘起釪：《古史续辨》，中国社会科学出版社，1997年，第176页。

聚柴薪而焚之。”

《吕氏春秋·义赏篇》:“氐羌之民,其虏也,不忧其系累,而忧其死不焚也。”

古人惯于氐、羌连称(仪渠属羌)。严格说,氐族不火葬(或说石棺葬属于“氐:戈基人”)。

香宝宝古墓发掘者认为,墓主人主要是实行火葬、兼用土葬的羌人。这跟文献记载有契合之点。

《汉书·西域传》:“蒲犁(今塔什库尔干一带)及依耐、无雷国皆西夜类也。西夜与胡异,其种类氐羌行国,随畜逐水草往来。”

《三国志·乌桓鲜卑东夷传》引《魏略》:“燉煌西域之南山中,从若羌西至葱岭数千里,有〔小〕月氏余种葱茈羌,白马、黄牛羌,各有酋豪。”

这虽然是汉以来的记载,但没有一段前史,新来者想在完全陌生的地方(这里的原居民多属塞种)站稳脚跟,不是容易的事。所以说春秋战国或更前时期,羌人进入塔里木盆地和帕米尔高原是完全合理的。

伊犁河流域(公元前 5 世纪～前 4 世纪,中原战国时期)——

土葬墓:塞种(欧罗巴人种)

火葬墓:羌人(蒙古人种)

这种划分，已为多数人所接受。此外，塔什库尔干香宝宝（香巴拜，香堡堡）40 座墓①中：

火葬墓　19 座（近 50%）
葬式：屈肢葬，无腿葬，乱骨葬（二次葬）

与寺洼文化土、火并行，一次、二次葬共见颇似，与古代羌族（火葬）、塞种（土葬）相关②。羌人主要采火葬，塞种主要用土葬（这里的土葬墓出土物跟前苏联境内帕米尔塞人墓葬相似）。

王炳华认为，火葬确实是羌人的一个特征，但是这里的材料太少；而与之迥不相同的土葬墓却可能为"古代塞人遗存"③。这里保存较好的惟一头骨也属于欧罗巴人种的"塞克"（即塞种）。

帕米尔高原的古墓，以实行火葬的羌人为主，铜羊角饰最具特色；但肯定有塞人遗存。农牧兼具，铜铁并见，已达到相当的生产水平。春秋战国时期，羌人远达葱岭，意义重大。

韩康信指出，这具头骨跟前苏联境内"东帕米尔古代塞人属于同一人类学类型"，但跟其他塞人有"特别的隔离"④。

换言之，包括香宝宝在内的帕米尔塞人也有自己的文化特

---

①　参见《帕米尔高原古墓》，《考古学报》1981 年第 2 期，第 206～207 页。

②　参见王明哲：《伊犁河流域塞人文化初探》，《新疆社会科学》1985 年第 1 期，第 63、64 页；赵丛苍、何利群：《塔里木地区羌人初探》，《中国史研究》1996 年第 2 期，第 29 页。

③　王炳华：《丝绸之路考古研究·古代新疆塞人历史钩沉》，第 224 页。

④　韩康信：《丝绸之路古代居民种族人类学研究·塔什库尔干塔吉克自治县香宝宝古墓出土人骨》，第 375 页。

征。鉴于这是在同一片墓地发现的时代接近的墓葬，其种属，除了上述"羌/塞"并存外，还可能：(1)以塞人为主，他们吸收羌人葬俗，部分火葬；(2)以羌人为主，他们接纳少数塞人，并且部分实行土葬。然而，春秋战国时期，羌人远抵帕米尔，并且跟"白种"的塞克共处，殆可肯定。

帕米尔高原香宝宝古墓时代主要为前5～前4世纪，约当春秋战国时期。C14测定经树轮校正主要结果：

M13：距今2505±80年
M17：距今2665±120年
M21：距今2850±105年
M40：距今2885±185年①

这些墓葬不但有铜器，有的还出土小件铁器，后者时代稍晚（参见插图146）。

墓葬反映出这高寒地区生产水平还很低，陶器制作粗糙，装饰品只出现一件小金牌和三粒玛瑙珠，其他较粗拙，用具只有一把小铁刀、三枚铜镞。未见农耕器具。而羊骨、鸟骨在墓葬里出现较多。"这说明当时人们的经济生活以畜牧和狩猎为主"②。在社会制度方面，"在同一片墓地中，既有殉人墓，又有个体家庭墓，还有地位平等的单身墓，这种情况可能揭示了这样一个事实——由原始社会向奴隶社会转变"③。

我们这样反复陈述上古羌人在西域的分布，目的在：

---

① 参见《液体闪烁法碳十四年代测定》，《文物》1978年第5期；《碳十四年代测定报告(二)》，《文物》1980年第2期。

②③ 《帕米尔高原古墓》，《考古学报》1981年第2期，第211页。

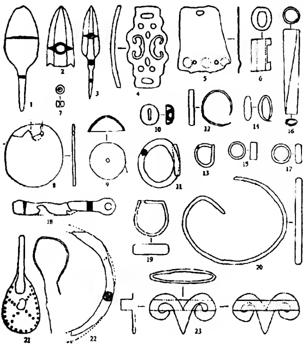


图 146　帕米尔古墓出土铜、铁器

（1～3. 铜镞（M39：2、M29：2、M39：8）　4. 铜镂孔饰（M10：7～1）　5. 铜梯形饰（M5：3～1）　6. 铜凹字形饰（M10：5）　7. 铜珠（M5：7）　8. 铜牌（M37：8）　9. 铜泡（M10：6～1）　10. 铜扣（M39：9）　11. 铜环（M39：10～1）　12. 铜耳环（M26：1）　13. 铜耳环（M39：11～1）　14. 铜耳环（M4：2）　15. 铜耳环（M37：10～1）　16. 铜管（M21：3～1）　17. 铜指环（M37：7）　18. 铁刀（M10：11）　19. 铁指环（M4：1）　20. 铜镯（M37：3）　21. 金牌（M21：2）　22. 铁镯（M37：11）　23. 铜羊角饰（M10：4～2）（18. 2/5，余 4/5））

——探索"三代文化"传说、风物在上古西域的分布及其中介者；

——介绍上古羌人对开发西域、交流东西文化的贡献；

——解释《山海经》、《穆天子传》等文献与古羌（或周羌）相关的地名、文物、风习、传说的由来；

——讨论上古西域中心人物"西王母"的族属和文化特征。

西王母与古羌习俗、物产

在这样的文化背景之前，我们不妨再来省察西王母的"追求"。

我们反复论证，西王母跟周穆王的交往是"民族间的美好感情"。关于《穆天子传》作为传说人物的西王母的身分和族属，有人说，西王母能做标准的四言诗，肯定是华夏人而远嫁西域者（顾实甚至猜测德黑兰的这位"波斯女王"是周穆王的女儿）。反驳者说，这无非"汉译"。同样是战国时期，越歌楚译的"山有木兮木有枝，心悦君兮君不知"，比这漂亮得多。但是黄文弼先生说："玩其辞句，西王母似为东方帝室之女，而下嫁于西方君王者，词旨悲伤，追恋故土。"[1]这话在理。但是，(1)东方不等于就是华夏；(2)先秦时期，"帝"多指天神而极少作人王（郭注也说"天帝"）；(3)西王母及其族人对"天子大命而不可称"十分尊重景仰，她跟穆王决非同族。

这传说性极强的西王母当然不是《山海经》的神话西王母，但也不免于"神秘"。

那么，《穆天子传》（牵及《山海经》）里的作为传说人物的西

[1] 黄文弼：《西北史地论丛·古西王母国考》，第112页。

王母是什么族的人氏呢?

这只需要简单的逻辑。

(1)西王母之邦是穆王到达密尔岱山(玉山、崟山)、帕米尔高原(春山)以后才辗转臻至的，那么肯定在锡尔河中上游一带(下文还要详论)，即新疆西北向或中亚南缘，这里住居的是白皮肤的塞种和少量羌人。

(2)西王母不会是塞种(沈福伟、斯维至等说西王母是塞种女王，恐非)；不然她决不会产生远嫁(塞人)的孤寂感和疏离感而悲吟：

> 比徂(往)西土，爰居其野；
> 虎豹为群，於鹊与处。……

(3)西王母也不会是华夏人。如上所说，她对待远道而来的周穆王有如上国贵宾而不像娘家人。中亚南缘也没有发现种群意义上的华夏—汉人遗骨。

(4)她又颇知"汉节"或"夏礼"。其族必与华夏有所交往。

(5)那么，她就只能是来自东方，远嫁异域，地位尊贵，略知华习(既非华夏，又非塞种)的女性——这只能是羌人美女。因为战国以前，除塞种外，从帕米尔高原到锡尔河中上游，都发现有(蒙古人种的)羌人遗骨和文物。

姚宝瑄的看法与此有些接近，但他似乎走得更"远"，他认为殷商和卡拉索克青铜文化时期，中亚(包括西伯利亚一部)活动着的基本上是中国的羌戎一系的种群①；他认为西王母源出殷

① 参见姚宝瑄：《昆仑神话入中原初探》，《新疆民间文学论文集》，新疆人民出版社，1981年。原书未见。

商"西母"，随着商周文化的西进，"西王母一名自陕甘青一带逐渐西传，于先秦时已达到西亚。约在公元前1200～前700年期间的中亚卡拉索克时期，有大批中国西北部族活动于这一地区。考古发掘证明，当地人体型是中国人(引案：只是发现部分蒙古人种遗骨)。所用之削、戈乃商代兵器，匕首、矛、斧与中国北方同。"①

姚宝瑄还认为，西王母是"羌戎氏族中信仰的原始萨满教中之萨满"②。此原始宗教，"除氏族酋长、图腾神、祖先连为一体外，兼族中萨满，掌管瘟疾刑罚，族中'法律'，负责跳神去灾疾等等"③；在《山海经》里，西王母"主要指古羌人的图腾神"④，却可能是其祖先或酋长的神化。我们觉得，西域塞人或羌人信仰虽然带有浓郁草原萨满教因素，却还不能断言其即萨满教。上古政教合一，巫酋兼充，西王母带着女巫影像自可无疑。我们认为《山海经》西王母主要是神话的，《穆天子传》西王母则主要是传说的，都带着历史影像，却要严格区别。大西北游牧民族可能流行过萨满教——但上古时期他们的信仰是否萨满教，或萨满教在什么程度和范围内在此间的山原—沙原—草原地区流行，学术界还有不同意见(我们一般只做因子分析)。

任乃强先生则较早提出，西王母是西域羌人"女王"。他说：

〔上古〕羌族曾越过昆仑山脉诸山口，下到塔里木沙漠的边缘水草地带进行放牧。在形成女性中心氏族的牧业部落

①③④ 姚宝瑄：《华夏神话史论》，北岳文艺出版社，1989年，第384～385页。

② 姚宝瑄：《域外西王母神话新证》，引自郑志明主编《西王母信仰》，佛光大学南华管理学院，台湾嘉应，第421页。

后，早在唐虞年代就积极与中华和中亚、西亚及印度通商，其中最著名的首领叫"西王母"。按《穆天子传》的记述，那里以出产玉石著名，也有穄麦的栽培，并渐习华夏风俗①。

这里最重要的物证，除玉石外，就是"穄麦"。任氏以为，它跟埃及传出的小麦不同。它的祖本是羌人所栽培的"来"，藏语称Nas，也就是陇西汉人所谓"稞麦"，近人称做"青稞"的高原耐寒谷物，亦即"青稞大麦"（H. Vulgaie Var. nudum）。我们希望不要把"来：小麦"搞进来，以免紊乱。但是，耐寒的"穄麦：稞麦"，却最可能由高原原始居民羌人和藏族先民移植或培育成功，然后传到河西和中原，经过"杂交"而"定居"下来。稞麦可能进步，"发育成为小麦、大麦、蓝麦、油麦等品种；并且很早传入新疆和中亚细亚，被称为穄麦(《穆天子传》)，又传入欧洲而为黑麦。黑麦，西文作Rye(或是 Nas 的对音)，至今仍是东欧和北欧的主要粮食作物"②。但黑麦(secale cereale)的起源还不甚清楚。"有可能是祖黑麦（secale cereale ancestral）或阿富汗黑麦（S. cereale afghanium），这两者都见于阿富汗与土耳其之间的地区"③。它跟"穄麦"的关系有待澄清，这关系到上古中西文化交流等重大课题。

复案："来"不但见于卜辞。《诗·周颂·思文》："贻我来牟，帝命率育。"虽是个例（一般称"麦"），却是"不忘本"。《说文》云："来，周所受瑞麦，〔即〕'来牟'。一来二缝（引案：或说即夆，指麦芒），象芒朿之形。天所来也，故为行来之来。"引《诗》，牟作"䅘"。可见其为引进。

---

①② 任乃强：《羌族源流探索》，第 29 页。

③ 〔美〕埃里奇·伊萨克：《驯化地理学》，葛以德译，商务印书馆，1987年，第 88 页。

小麦最早在西亚肥沃的新月地带与埃及驯化、栽培成功，而后东传北进。专家指出，我国首先种麦的是西部民族。他们是东西方小麦文化的中环。据说，甘肃东乡发现距今约 5000 年的小麦遗存①。

新疆孔雀河畔古墓沟“塞人”墓葬出现麦作遗存，距今约 3800 年。墓主头侧草编小篓中多有普通小麦“良种”随葬②。其他如哈密五堡、民丰尼雅和青海都兰诺木洪等地遗址都发现 2000～3000 年前的小麦③。天山北麓古代葬地，也发现距今 2800 年的小麦粒④。

颜济氏分析了新疆出土小麦，结合新疆现存野生小麦，甚至提出“新疆完全可能是小麦原产地之一”⑤。

穄麦，屡见于《穆传》。鄄韩人献“穄麦三百车”，赤乌则贡“穄麦百载”。与麦连称，穄麦只能是麦类。问题出在曹奴献“穄米百车”，西膜献“穄米千车”，于是有人以其为“黍”⑥，所据主要是《仓颉篇》(《一切经音义》引)。其实这里的“米”是泛称，既非稻也非黍，当依“穄麦”定为“青稞大麦”，穄米可能是其亚种或略异者。“穄麦：青稞”同样可能在青甘陕高原存活并改善，使得黄土高原的“黍文化”更加多样。而且它可能作为野性较强的麦种跟原有的普通大麦或皮大麦杂交以增添新质、改良基因，从而取得杂种优势，就好像商周、周羌、羌商婚配改善了他们的大脑

① 参见《农业考古》1989 年第 1 期李璠文。

② 参见王炳华：《对新疆古代文明的新认识》，《百科知识》1984 年第 1 期；又，王炳华：《新疆农业考古综述》，《农业考古》1983 年第 1 期。

③ ⑥ 参见卢勋、李根蟠：《民族及物质文化史考略》，民族出版社，1991 年，第 26、46 页。

④ 参见《新疆东部的几处新石器遗址》，《考古》1964 年第 7 期。

⑤ 参见《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986 年，第 464 页。

和体质一样。但这需要专家的深入探究。

这里值得注意的是，新疆哈密五堡距今 2200～2800 年的氏族墓地发现青稞大麦的穗壳①，这有没有可能是西迁的羌人带去的呢？

战国秦汉“赤乌衔谷”或西王母赐“嘉禾”的传说疑与此有关（参见插图 147）。

穄麦、野麦的尊化与神化就是嘉禾，也就是几乎等同于“长生树”或“不死草”的昆仑—黑水—西膜之木禾。《海内西经》昆仑之虚的“木禾”还被夸张成“长五寻，大五围”，郭注：“木禾，谷类也，生黑水之阿，可食。”这实在就是《穆传》所说“黑水之阿，爰有野麦，爰有答堇，西膜之所谓木禾”，穆天子持归移植中原改良麦种的正是此类“嘉禾”。所以汉画上西王母或其侍从的蟾蜍有时也持着“嘉禾”②。

小麦称“来”，意指外来，“天降瑞麦”，跟一般从禾的谷物不同；大麦则称“牟”。所以，一般学者对麦类的划分是：

【麦】

- 来：小麦：
  - 中国古小麦(Triticum ant—aestivum)--
  - 普通小麦(Triticum aestivum)
- 牟：大麦
  - 皮大麦
  - 青稞大麦(H. vulgare var. nudum)—穄麦
  - 普通大麦(Hordeum vulgare)

---

① 参见《新疆东疆和南疆地区考古新发现》，《新疆考古》1979 年第 1 期；王炳华：《从考古资料看新疆古代的农业生产》，《向达先生纪念论文集》，新疆人民出版社，1986 年，第 461 页。

② 参见陈履生：《神画主神研究》，紫禁城出版社，1987 年，第 40、44 页。

图 147　西王母与嘉禾

（山东苍山城前村汉画像石）

《穆天子传》说赤乌氏献给周人"穄麦"，即青稞大麦良种。战国秦汉多见"赤乌衔谷"的"祥瑞"和传说。这当然跟华夏—汉人从"大西域"取得优良麦种的史实相当，也自然反映为西王母颁赐"嘉禾"的想象。西亚女神伊斯塔手持"生命树"或"仙药"，有一种"三叶草（树）"，也很像三珠树或嘉禾。

青稞大麦就是藏族人爱吃的稞麦——这可能是《穆天子传》所谓"穄麦"。李璠说："史前已在西北和豳地盛行栽培〔牟：大麦〕。"1986 年，他在甘肃民乐东灰山新石器时代遗址发现青稞大麦炭化籽粒。可见，"距今五千多年以前，在我国西北古羌民

包括藏族人民已广泛〔利用野生大麦〕栽培大麦了"①。这较可能是回传到中亚的"穄麦",以后又由穆王从赤乌、鄄韩那里得到,带回宗周再入中原(或以为赤乌属羌种,即传输"瑞麦"或"穄麦"者,参后)。

第二次世界大战以后,农业考古学家从西亚山地窝棚或所谓"野营"居址发现驯化作物遗存。农业的起源地,从过去一般认为的两河之间的平原"转移"到西亚新月形丘陵地带②。新版《剑桥古代史》也说,最早的农业和农村,都在山地或高地平原,而不在河流平原或三角洲③。而且,"无论西亚或埃及,野生种〔谷物〕都是分布在山区"④。青藏高原那样的高寒地带,"栽培农业"的发生或发展都极不容易,但藏人对某些品种的驯化,青稞或所谓"穄麦"的性质和原始面貌还是值得重视的。羌人对于中原和西域栽培作物的贡献更是无法抹煞。这就使得他们对同样经营麦黍农业的夏商周人有一种特殊的亲和感与认同感。

又,西王母戴胜,这是"玉胜",台湾有学者曾以大量汉画说明它是一种"哑铃式"的奇特发饰(参见插图 148)。但是王孝廉先生却将"戴"、"胜"都作专门名词解读。我们曾说西王母或属鬼羌、鬼戎。王氏说,"戴"字所以的"異"是"鬼"的正面形相;加上"戴"所从的"戈",其意"指头戴鬼面手持战戈以卫神灵的意

---

① 李璠:《起源于中国的栽培植物及其原始农业文物》,《亚洲文明》,安徽教育出版社,1995 年,第 3 集,第 30 页。

② B. J. Braidwood & G. R. Willey, *Courses toward Urban Life*(《走向城市生活的过程》),Edinburgh University,1962;孔令平:《西亚农耕的起源问题》,《历史研究》1979 年第 6 期,第 91 页。

③ 参见《世界上古史纲》,人民出版社,1980 年,上册,第 10 页。

④ 程培英:《世界谷物种植起源问题探索》,《南开学报》1981 年第 5 期,第 74 页。

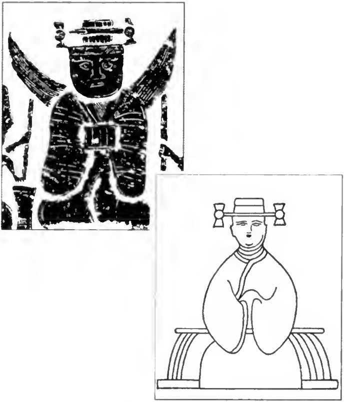


图 148　戴胜的西王母

（上：山东沂南汉墓画像石西王母图；下：山东嘉祥汉祠画像石贵妇像）

西王母的画像极多。这里请注意她头部所戴“哑铃”状的华胜。这多少有些像缀着饰物的“拉平”的羊角（或说织机经轴）。

思";保卫神灵也就是保卫"日月所入的昆仑天门"。而"勝"从月、从刀、从关(卷起的兽皮),暗示西王母"能以力撕裂兽皮或以刀戈割裂兽皮,或身上穿着兽皮的衣服"①。这说法未免牵强,但西王母的蓬发戴胜确实不是簪笄右衽的华夏一中原的装束。

前面我们论证了西王母最可能是羌族"帝女",远嫁西域塞人(高加索人种)集团,而保持着"鬼羌"的某些习俗和装饰。藏族和某些羌族妇女至今还喜戴用珠玉首饰。

他如魏光霞,也认为"戴胜"之"胜"不能一般对待,而应"作为神的机能的象征"②。但所谓"胜"、"花胜"或笄簪那样的"胜杖",却明明是具体的、世俗性的饰物。"胜杖为妇女的装饰物,它是横贯发中的胜及其两端饰物的总称"③,就是前文说的"哑铃状"发饰。

案《山海经》西王母"蓬发戴胜"郭注说:"胜,玉滕也。"

织机经轴,或曰"滕"。《说文》"滕,机持经者。"《广韵》:"织机滕也。"王纾说,今安阳小屯小营等地均称经轴为"滕",其端"搬手"称"滕花"。所以,他认为西王母"头上戴了一支玉制的织机经轴"④。虽然记载多属汉唐以后材料,王氏的见解确是新颖、独特而有根有据的(参见插图 149)。他说,这已形成一种(擅织)妇女的装饰传统。《后汉书·舆服志》:"〔后等〕簪以玳瑁为擿(柚:轴),长一尺,端为华胜。"这仍然"保留着远古以织机

① 王孝廉:《西王母与周穆王》,《中国神话与传说国际学术讨论会论文集》,汉学研究中心,1995 年,台北,上册。

② 魏光霞:《西王母与神仙信仰》,郑志明主编:《西王母信仰》,台湾嘉应,佛光大学南华管理学院,1998 年,第 249 页。

③ 陈履生:《神画主神研究》,第 28 页。

④ 王纾:《八角星纹与史前织机》,《中国文化》第 2 期,1990 年秋季号,第 87 页。

经轴——华胜为饰，对于权贵妇女的尊贵意义”（参见插图148）①。其实物或其“变体”可能还可以在文物里看到（参见插图149）。如果此说成立，至迟在战国，包括兄弟民族在内的妇女便以这种“经轴—縢花”为饰了。这进一步证明西王母决非塞种女王（塞人男戴尖帽，妇或被发，没有“戴胜”的记载），而原始华夏和羌人都有简单织机和簪笄之俗。

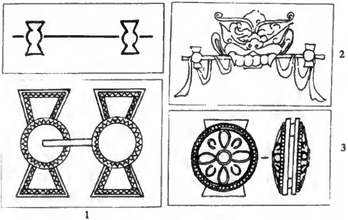


图 149　华胜和縢纹

（采自王抒等）

（1. 縢纹或华胜纹样，见《金石索》等；2. 铺首（虎）衔“胜”，邓县画像砖图纹；3. 锌縢—縢花，江苏邗江出土）

在汉画里，西王母所戴是一种哑铃状的华胜，或说它“摹拟”原始织机经轴及其两端的“縢花”。

---

① 王抒：《八角星纹与史前织机》，《中国文化》第 2 期，1990 年秋季号，第 87 页。

又者，羌，牧羊人也，多以羊角为装饰或用品。从火烧沟到焉布拉克到香宝宝，羌人葬地都出土羊角或羊角饰。西王母的华胜有些像后来汉人的某种玉饰，但是也有些像拉平的羊角。待考。

《西山经》说西王母"蓬发"。发式是鉴定族属的重要指标。郭注云"蓬头乱发"，《庄子》释文引经亦作"蓬头"。这是相对于华夏的"束发"而言，散发而不束不笄，只有古怪的哑铃式玉石华胜横加头上，再加上民族偏见，"被发"人自然被视为蓬头乱发，不爱梳洗的"披头士"了。蓬、被(披)一声之转，都是重唇；韵母稍隔。

【披】 上古音 pʻia 滂歌 (郭锡良)
【蓬】 上古音 boŋ 并东 (郭锡良)

"被发"是所谓戎狄的重要特征，华夏人视为"野蛮"。"微(如果没有)管仲，吾其被发左衽矣"。被设想得相当可怕。看图像，"塞种：Scythians"也是披发的。所以仅此一项指标，不足以论定具体族别。我们多次援举的高鼻深目的周原骨笄高加索人种头像(参见卷首彩图)，也是披发的，斯维至等迳指为"塞种：西王母"族而未免武断，就因为只依据单项"发式"指标。

羌人是典型的披发族，还有一项绝佳的民俗学"演绎"(典型的解释性传说)。《后汉书·西羌传》：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶。不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人迫之急，藏于岩穴中得免。羌人云：爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景(影)象如虎，为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成夫妇。女

> 耻其状，被发覆面，羌人因以为俗，遂俱亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。（9·2875）

这里包藏的信息颇丰。通过"火焚"，可能生长成考验仪式。虎影的遮蔽阻挡，自是圣动物的救护。顾颉刚说本是羌人旧俗的"被发覆面"，被说成"妻族"新俗，却表示女系的隆重。藏身的岩穴当属发祥圣地，或者是后来"石室"、"邛笼"屋式的神话诠释或证明。这些都属推测，羌人如藏族一般地"被发"（不论是否编成许多小辫而披下），则无可疑。它可以作为一项指标。

学者们分析了从庙底沟到马厂时期的陶塑人像、人面或人头，发现甘青地区新石器时代人群确实以"被发"为主（额上还有短发或"刘海"）——这正合羌人的特征①。尹盛平更说，这是像近世藏族妇女那样编成细辫，跟"蓬头"不同。他说，卜辞早期"羌"字多从"系"，是辫发标识（其实，仍可能是羁以绳索，如"奚奴"之"奚"所见）。"藏族妇女沿袭羌人习俗，梳辫数十，满披肩下，自远望去，像是散披头发"②。此说可参。

我们对照之以《山海经》内的披发人——

> 〔穷奇〕所食被发，在蜪犬北。（《海内北经》）
> 据比之尸，其为人，折颈，被发，无一手。（《海内北经》）
> 〔白民〕白身，被发。（《海外西经》）

① 参见张朋川：《甘肃出土的几件仰韶文化人像陶塑》，《文物》1979年第11期，第53页；胡顺利：《对晋宁石寨山青铜器图像所见辫发者氏族考的一点意见》，《考古》1981年第3期，第238页。

② 尹盛平：《从先周文化看周族的起源》，《西周史研究》，《人文杂志丛刊》第2辑，1984年，第228页。

长股之国在雄常北，被发。（《海内西经》）

几乎都在西部，尤其西北。

加上近世羌、藏妇女既披发又喜戴胜簪花，西王母原是羌人姑娘又多了一层理由。可见脑后披发与额前或额顶戴胜可以并存。

马长寿先生是主张羌、藏有别的，但也说明："今之羌妇，在松、理、汶、茂者皆辫发为一（引案：此变异），绕于头盖周匝；河湟间的藏化羌妇，分发为二辫，拖于背后，盛以锦囊。……河湟间的羌妇，最初为辫发。"①独垂或双分的"编发"固是"独立"的民族发型，像藏族那样细辫纷垂却只能理解为"被发"，尽管与"蓬发"不同。

西王母石室与穴居

羌人属汉藏语系藏缅语族羌语支，跟北狄的阿尔泰语族不同，人种也是蒙古人种（不过血液较为多样），他们的发源地一般认为在青甘高原（从来没有人论证他们起于中亚，而狄人、猃狁、突厥、匈奴先民却最可能来自中亚高原或山林地带）。那么他们最古老的母神兼先妣西王母及其传说也最可能出在青甘高原，祁连山区（祁连是神话昆仑较早母型，所谓"昆仑"1）。

《汉书·地理志》说临羌有"西王母石室"。《晋书·张骏传》谓，酒泉太守马岌言酒泉南山（祁连）即"昆仑之体"，"此山有石室、玉堂，珠玑镂饰，焕若神宫，宜立西王母祠"（7·2240）。这虽

① 马长寿：《氐与羌》，上海人民出版社，1984年，第17页。

然最可能是羌汉人民对西王母的纪念，却证明此地有较丰富的西王母遗迹与传说。如果说羌人及其先妣西王母的“初源”是青甘高原，也没有什么不可以。虽然材料较晚，意义却重大，它可以使“羌人⇌西王母/祁连⇌：昆仑”神话互为犄角，互为发明。

然而必须立即申明，这是“初源”或太古之事。尽管互有关联，青甘“西王母”已不是《山海经》和田南山—密尔岱一带的“怪神”西王母，也不是《穆天子传》大宛（费尔干纳）—撒马尔罕一线的“女王”大邦西王母。

西王母事迹和传说是随着时代的发展和羌族等的迁移愈来愈西的！西王母的“母型”和“地望”也都是移徙不定的，我们既需要尽力量确定不同时空的“西王母”的相对时代和地域，又必须承认她作为神祇本来就是飘忽而超越的“世界之母”和大女神，只不过常常跟历史人物、传说人物相粘附而已。

而作为大女神或“世界之母”，她所高踞的神山或石室（在图像里往往卑化为台坛、几座、石阙、“博山炉”、“摇钱树：生命树”或其底座，参见插图136、171、134），都带有世界中心性质，也都是生命的一种意象，繁殖的一种象征。

埃利希·诺伊曼的一段论述，跟母神兼山神的西王母的性格太相合了。

> 最初的王位是山，山与大地、洞穴容量和高度的象征联系在一起；山是固定、久坐的象征，引人注目地统治着地面。它先是山母（the Mountain Mother），一种神圣的神性；后来变成了有形或无形的守护神的座位和宝座；再后来又变成山神“下凡”于其上的“虚位”。山的座位成为大女神的王位，女山神（the Mountain Woman）的王位，属于一个更早

的阶段。①

克里特女神也立于山巅并有双狮卫护，俨然控制着世界及其中心，正如西王母的左龙右虎（参见插图 150）。而西王母的“山穴”或“石室”，更可以看作母神或母亲的生殖腔。

前引《汉书·地理志》说临羌有“西王母石室”，许多人引为西王母本在甘青高原，而且跟羌人有亲缘关系的证据。但这还可以解释作羌人纪念她们的光荣女祖先，在许多地方建造神圣先妣祠庙。

所谓“石室”，跟《山海经·大荒西经》所说西王母“穴处”暗合。《庄子·大宗师篇》说：“西王母坐乎少广。”释文引司马彪云：“少广，穴名。”所谓“穴处”，可指石室。刘师培说：“上古之时，酋长多宅居于山，或因石为屋。故大巢氏居于石楼中，夏禹为石室于洞庭；金城以西，亦有西王母石室。”②半定居的羌人有居石室者。游牧的塞种或住叶脱式毡帐。西王母却喜欢“石穴”，说不定她就在“塔堡”里接待周穆王。

游牧民族多住宿毡帐。后世的羌族住“平房”覆毡，亦如牧帐。半定居或游耕群团则有时利用穴窟。黄文弼氏注意到乌秅与西王母国之“石室”或窟穴。

> 《汉书·西域传》乌秅国（案：原引作乌托国，今依旧籍改订为乌秅国）山居，田石间，有白草。累石为室，民接手饮。又按《山海经》所述西王母之状，如《大荒西经》云，昆仑之丘，有人戴胜，虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。是西王

① 〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神》，第 97 页。

② 刘师培：《中国古用石器考》，《国粹学报》第 6 卷第 27 期，第 4 页。

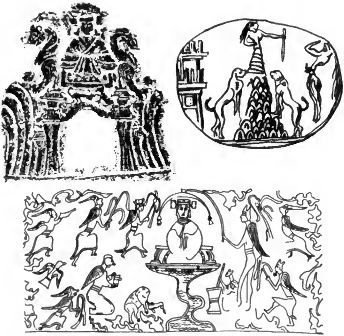


图 150　山神西王母

（左上：四川汉墓画像砖；右上：克里特印纹，“王宫”后期；下：宋山汉墓画像石）

西王母以大女神兼为山之女神。山，山座，或山穴、石室，都是母神的标识或意象。西王母所安坐的生命树、山石、几座、“博山炉”或“摇钱树”，都是“神山”或“宇宙大山”的卑化形式。克里特女神也高高立于山顶，双狮卫护，正如西王母的左龙右虎，表示她们都是占据“世界中心”的大母神。

母人以窟穴为居也。《汉书·地理志》临羌西有西王母石室,必传说自古。《庄子·大宗师篇》云:"西王母坐乎少广。"《释文》引司马彪云:"少广,穴名。"可证也。(《西北史地论丛》111页)

对于西王母"少广"之"穴",解释得特别精辟。

古人,尤其是西域所谓"穴",跟近人心目中的"穴居野处"不大一样,不一定那么"原始"或"野蛮"。

一是"地穴",为避免沙漠的酷热或严寒所特别挖掘;

一是利用山洞,所谓山穴;

一是窟洞式构造;

一是半地穴式石屋(所谓 Kurghan 就是一种堡屋,其下可有穴,有如地下室,其上部若"高台")。

任乃强先生说,羌人西入氐水河谷者,"创造碉房建筑法",名之为"宗"(Rdsong),就是有名的"邛笼"。《后汉书·冉駹传》:"累石为室,高者至十余丈,为邛笼。"李贤注:"今彼土夷人呼为雕也。"碉字即自其出。"《西羌传》屡提'钟羌',即指建碉定居的羌族。钟为碉房之义。今凡甘南、蜀西北和远入康藏数千里之地,房屋建筑,皆是如此。但以岷江、涪江、白水江上游诸河谷中羌氐民族建造最精"①。其实"Rdsong:宗:钟:邛笼"渊源有自,很可能出于跟羌密切的"氐人:戈基人",西王母石穴或石室,其雏形也。这些或如上说,也是一种对于祖先英雄在"岩穴"得救的纪念。王孝廉说,"洮域之西有神殿之道,神殿都具有高台的形式,我们可以知道这种形式的神殿是牧羊人羌族所带来的";他甚至认为羌人后裔纳西族的"三成"神山,Ziggurat 那

① 任乃强:《羌族源流探索》,第102页。

样的"居那若罗",也是一种圣山神殿;"羌人的圣山神殿,或许即是神话昆仑的原型"①。

尽管后世羌族多住毡毛覆盖的板屋,跟"氐:戈基人"的"碉:邛笼"完全不同,但在上古时期羌人却完全可能如氐人住居"石室",而且长期地"纪念"它。

"窟穴:石室"在世界文化上渊源古老。

乌拉尔图的战神兼主神哈尔德就居住在石窟里(或说他化身为"哈尔德山")。所谓"哈尔德之门",就是"在石壁上开凿的石窟,而根据乌拉尔图人的宗教观来看,则居住在山内的神便是从圣岩中出来的"②。

苏美尔人的主神兼战神恩利尔(Enlil),本身也是"伟大的山",是连接天地的"天梯",他所栖居的"尼普尔神庙就称为'山宫'(埃--库尔)"③,实际上也是"石室"。

所以,"穴处"或"石居"者地位也许高贵。昆仑文化区里的"帝台"或"黄帝之宫",可能是它的一种形态。

"帝台"、"帝宫"乃至"石室"之类,或说类同于中亚--新疆的"石堡",即塔什库尔干(Tashkurghan);Kur一词便出于苏美尔语,义为"山"。

所以,西亚"山宫"跟中亚 Kurghan 有源流关系。关野雄说,中国坟丘肯定接受南西伯利亚 Kurghan 的影响。其时空范围似可扩大。"Kurghan 文化"的源流确甚古远,可直溯西亚。

---

① 王孝廉:《绝地天通——以苏雪林教授对昆仑神话主题解说为起点的一些相关考察》,《海峡两岸苏雪林教授学术研讨会论文集》,2000年,黄山—台南,下册,第1025页。

②③ 〔苏〕阿甫基耶夫:《古代东方史》,王以铸译,三联书店,1957年,第536、116页。

这也可见"石室"或 Kurghan 本身还带着神圣尊严的意味。

黄奇逸说，上古时尝以窟穴祭祀神祇或先人，这也是对穴居的记忆与纪念。"罗马人对司光明之神弥特剌斯(Mithras)的祭祀，具有秘密祭典的特点，就是在供有他的洞穴神庙中举行。……《尚书大传·洪范五行传》讲到禹时：'索祀于艮隅，貌必恭，厥休时两朔令，曰：挺群禁，开闭合，通窮室。'古代以穴窟为宫室，似乎是一种很普遍的习俗。"①他以为"窮"字或从宫从身，"乃人穴居之状；有窮氏，指穴居之民"；云南昆明地区"晒祖公"，祭祖，就"将祖公偶像放置在一个山洞里"②。

"窟室：洞穴"是生殖腔之物化形式，"谷神不死，是谓玄牝"。弗洛依德早就论证，山洞，溪谷，窟穴，乃至屋室，都是玄牝或生殖腔孔的象征　　西王母作为禖神或母神出于石室，也许不是偶然，许多民族认为，他们的祖妣或大神出自窟室洞穴。"鲜卑石窟"及其再发现，也是一个例证(参见《楚辞新探：鲜卑：犀比·西伯利亚篇》)。

马林诺夫斯基介绍美拉尼西亚人的神话说：

> 有许多特别地点，如石洞、树杈、石堆、珊瑚露层(Outcrop)、泉源、水头之类，〔美拉尼西亚〕土人都叫作"孔"或"屋"。第一对男女(女的为家长，她底弟兄为保卫人)即由这等孔内钻出来，占了土地，而使这样开头的地方有图腾、实业、巫术、社会等规模。③

---

①② 黄奇逸：《历史的荒原——古文化的哲学结构》，第 33 页。

③ 〔英〕马林诺夫斯基：《巫术科学宗教与神话》，李安宅译，中国民间文艺出版社，1986 年，第 97 页。

就像大母神的生殖腔一样，氏族由“窟室”娩出；而后长时期地纪念窟室、建造窟室、瞻仰窟室，在其深层，实在是一种回归母腹，回归混沌或原初美妙、原始乐园的冲动。埃利希·诺伊曼说，某些洞穴、石室、房屋，是作为“容器”的象征，有如子宫，具有“容纳性”①；“石砌纪念物（例如见于多处的西王母石室——引案）也是一个神圣的场所，一般说来，经过引申，它变形为圣殿和‘圣地’”；而“圣殿是洞穴在后来的发展，因而与房屋和庇护所一样，是大女神（例如西王母）的象征。所以圣殿之门即是进入女神的入口，它是她的子宫”②。

跟西域纠葛不清的古公亶父就——

陶复陶穴，未有家室。（《诗·大雅·绵》）。

此句解释纷纭，但周先曾经穴居或半穴居可以肯定。周二世祖“不窋”，即“丕窟”，此名便是颂扬“发祥而丕显”之窟室。

《说文解字》说穴是“土室”，寝是“地室”，还说：“厂，山石之厓岩，人可居。”

《淮南子·泛论》：“古者民泽处复穴。”（上·421）高注：“复穴，重窟也。一说：穴毁堤防崖岸之中，以为窟室。”刘文典集解据《御览》卷一百四十七引注作“凿崖岸之腹以为密室”（上·422），意思更显豁。

陈梦家说，周人起于黄土高原，挖掘地穴、窑洞居住较为方便，跟东部殷人建造屋室不同（当然半坡早就有房屋）；有时也利用山岩“人可居之处，示即穴复所在”（《综》480）。有人说是“半

①② 〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神》，李以洪译，第137、159、158页。

地室”。有人说正面开为“穴”，侧面凿为“复”，是延续至今的窑洞形式（事繁，另详）。从此似可窥知，周人“复穴”跟羌人“石室”或西王母“穴处”或有“居俗”上的干连。

如前所说，古羌是个很大的群团或“人们共同体”。它的分化很严重，变化也很剧烈。当初他们活跃在黄河中上游、甘青高原的时候，是一支很强大、很先进的部落。炎帝是他们的传说祖先。他跟黄帝同出少典氏，黄帝以姬水成，炎帝以姜水成（后来成为“神农氏”）。我们至今还自称炎黄子孙。后来在迁徙和征战中，炎帝集团分解了。发明农业的姜嫄一支融入周文化并一同进入中原，跟夷人一起构成“华夏”的骨干。姜子牙就是羌人的英雄和政治家。他的后代封于吕，封于齐，都融入华夏—汉族。西徙的数支，不管是进入西域抑或南下川滇，由于环境的严峻，挑战的凶猛，不能腾出精力来发展本为其所创造的农业经济和文化（尤其文字），才逐渐滞后。但西王母一支似乎还颇有力，她虽远嫁塞人，寂寞孤单，但既成“王母”，依然把新的家园整顿得兴旺发达而称为“大邦”。不然穆王就不会如此重视，闻名远道来访。她自称“帝女”，可能便是绍述远祖、自认炎帝之后。在东海罹难的精卫姑娘是“帝女”。在巫山化草的瑶姬，也称“帝女”，她们都是“炎帝的女儿”，羌人的远裔，所以她们的神话性格颇有趋同的地方。

现在看起来，西南方羌人的文化是大大落后了，但是“羌：姜”一支的吕姓却封于齐，他们吸收并且发展华夏文化的精华，创造出灿烂辉煌的齐文化，成为中华传统文化极有特色和贡献的一支，从近年齐文化的讨论里看得一清二楚；而这也反证着古羌文化的辉煌与活力。

西王母与羌人的猿猴崇拜

许多专家称《山海经》西王母为鬼怪，为恶神，为丑物，如果撇开对"文化他者"的成见不谈，也不是全然错误。这里西王母形象里确实组合进了兽类"肢体"或神怪表征——

虎齿　豹尾　善啸　蓬发

而人兽的拼装或组合，肢体的分拆与重构，正是《山海经》怪神最重要的制造手段。但必须注意，这里的西王母主要是人形的，最重要的头部、躯干、四肢全是人的，其余"构成"均属枝节；蓬发戴胜是初民美饰，"其啸也歌"或善笑喜妆，都是女性特征。所以，《山海经》本是"怪神"的西王母跟《穆传》里传说性人物的西王母在根本上虽有关联，或者说有共同的历史背景或母型，其神话学的性质却是完全不同的。易言之，《山海经》者是神、是怪，《穆传》者却是人。

根据上述分析，她作为神怪，有两种可能：

一是其神怪形象是完整的，虎齿豹尾，蓬发善啸，是其固有特征，无需分析，如是"人"，也是怪人；

二是可以"还原"其本面，她仍然是"人"，却是以女族长或巫师装扮出可怕的样子——在他们，却以为是最尊贵、最美丽的，这是"文化相对主义"或审美观的历史性和族团性的明白表现，看看非洲部落酋长的文身劓面、羽冠长鬣等等，就能恍然大悟。

我们倾向于后者，而且希望知道这像什么动物——这样我们就可以推知西王母所"嫁"群团或其"母家"有什么样的信仰，

或崇拜什么样的动物祖先(旧称"图腾")。

也许是巧为之言吧,"风急天高猿啸哀",善"啸"(笑)而蓬发,利牙如虎,长尾似豹(躯体四肢仍然如人),最像的是猩狒猿猴。

因此,《楚辞与神话》曾推测,《山海经》里"怪神"西王母属猿猴"图腾"氏族。喜马拉雅山两麓,或谓"大西域",从南亚次大陆到中亚到甘青高原,从西藏到川贵滇,都有猿猴崇拜。从哈奴曼到孙悟空,都是这种崇拜的余绪或结晶①。西王母或属西戎,戎就是狨(金丝猴);戎字古从甲,甲字甲骨文作田,当中有十字划纹,这十字划纹象征眼睛、太阳("独目人"节已作介绍);同样的,鬼字和魑字面部也有十字花纹,鬼禺都是猿猴(沈兼士等说),鬼头之"由"念狒,即狒狒。西王母正属鬼戎或鬼羌。她装扮做猿猴的样子,所以"如人"而有"豹尾"。长尾而如人的动物只能是猿猴。她虎齿,就是猿猴有尖利的虎牙。"善笑"或"善啸"正是狒狒、夔枭阳、猿猴的特点,所谓"巴东三峡巫峡长,猿啼三声泪沾裳"者也。《楚辞与神话》、《楚辞新探》等书反复论证,甚至巫山神女和《九歌》山鬼都是猿猴的化形!

况且,鬼方或鬼羌,包括西王母的母家,都曾崇拜猿猴,这是笔者自鸣得意的发现,十几本书反复论证。可是师友们,像北京的曲六乙,四川的袁珂,台湾的王秋桂,香港的陈炳良,日本的王孝廉,海南的叶舒宪,诸位教授全都反对或竟嘲弄这个说法②。

---

① 参见萧兵:《无支祁哈奴曼孙悟空通考》,《文学评论》1982年第5期;又请参见《中国文化的精英·灵智英雄》,上海文艺出版社,1989年;《傩蜡之风》,江苏人民出版社,1992年。

② 参见王孝廉:《萧兵西王母猿猴图腾说质疑》,《港台教授评说中国文化的人类学破译》,《淮阴师范学院学报》1998年第1期。

如今改说《穆传》西王母之邦在撒马尔罕一带，锡尔河流域中下游，可是那里却找不到明确的猿猴或猿猴图腾崇拜。但是我们并不全部推翻上述的看法——至少在某些点上可备一说。西王母如人而又虎齿豹尾，最可能是一种仪式性的装扮或表演（例如旧说的"图腾跳舞"、面具戏剧之类），那样子确实也像猿猴——直接的证据只能俟之异日。许多学者举出西南夷饰尾如"濮"字所示，但那不是羌系。青海大通等地出土舞蹈彩陶盆，倒可能证明羌人饰"尾"，虽然不明就里，却证明羌人某支也会饰尾。而古羌正是西王母的娘家。

这里顺便说一下"鬼方"跟"羌"的关系。如"独目人"节所交代，氐羌都是"西戎"，跟正北的"猃允：荤粥：匈奴"必有区别；鬼或鬼国，鬼方、鬼族，号称"一目"，本质上是"先狄"，是阿尔泰语族，远源中亚山林，与羌不同。然而《后汉书·西羌传》说，殷王武丁（高宗）"征西戎、鬼方，三年乃克"（标点本断为二族），故其《诗》曰：自彼氐羌，莫敢不来王。"（10·2870）可见它是把"西戎、鬼方"看做氐羌之一部的。下文说，周王季历，"遂伐西落鬼戎"（10·2870），李贤注引《竹书纪年》："武乙三十五年，周王季伐西落鬼戎。"（10·2871）此当亦羌人之一部。所以有"鬼羌"之称，或说即汉之先零羌①。所以"鬼羌"可能是羌人（部落联盟）的某一个部落群团，而与"鬼：一目：狄"混血特别严重者（也许很像"氐"与"狄"的混融）。

周人是跟鬼方或"鬼羌"打过交道的。周原卜辞：

□鬼𢦏乎宊商西（H：11·8）

① 参见刘先枚：《释震卦》，《文史》第3辑，中华书局，1982年，第299页。

一般释鬼为"鬼方"[①]。徐锡台的释文是：

入鬼吏(事)
乎宎商西 (8号)

他据《竹书纪年》及《后汉书·西羌传》等的记载说："鬼为周西方的部落，王季、姬昌均伐过鬼戎。八号甲文的'入鬼吏(事)'，当为鬼入事。说明鬼已宾服入事于周，双方之间关系和洽。"[②]案：此片一二字模糊，所以释解颇见分歧(例如有读为"六年"者[③]，暂择有关"鬼"的意见供参考。如缪文远说："'入鬼使'意为接纳鬼方使者。……周文王时，国力虽较古公亶父时远为强大，但对鬼方仍采取恭顺态度。"[④]他引用徐中舒的见解说，春秋时隗姓赤狄之先人的"鬼"，根据地应在山西，陕西泾洛之间也是它出没之地，所以说"宅商西"。所以，周与鬼与羌关系都是紧密的。

"鬼"族之称既相关于猿猴，那么羌呢？我们要把此事放在

---

① 参见《陕西岐山凤雏村发现周初甲骨文》，《文物》1979年第10期。

② 徐锡台：《周原出土的甲骨文所见人名、官名、方国、地名浅释》，《古文字研究》第1辑，中华书局，1979年，第190页。

③ 参见王宇信：《西周甲骨探论》，中国社会科学出版社，1984年，第78～80页。

④ 参见缪文远：《周原甲骨所见诸方国考略》，《古文字研究论文集》，《四川大学学报丛刊》第10辑，1982年。

一个较为广阔的背景之前观照。

《北史》载党项羌"自言猕猴种"。

又《隋书·西域传》女国——学术界多以为与"苏毗羌"关系密切——"俗事阿修罗神，又有树神。岁初，以人祭，或用猕猴"。根据"灵物信仰"机制里的"同体化"原理，猕猴可置换人牺，就是以为人是猕猴繁育演变的同类物(就好像羌族更多以"羊"代替"人"来"解剖"、"验尸"那样)。《新唐书·吐蕃传》说，赞普盟，"用羊、犬、猴为牲"，也可以如此理解，虽然诠释为"图腾"较难周全。

羌族"还鸡愿"的禳袚仪式里甚至杀猴祭神，但是，"置猴头在粮食斗上，斗前排杯子四个及日月馍馍与刀头等物"①，以示祭献。这依然是以猴为神。

现在羌族端公在祭神还愿时仍戴"猴皮帽"，拜"猴头祖师"，用猴尾做猴帽上的"三尖"；巫师专祀猴神，"以纸卷猴头而供奉之，称为祖老师傅"②。或说，此"三尖(帽)"分别象征"黑白分明"、"天"和"地"。金丝猴似乎是羌人的"引导兽"(Guide Beast)，他"引导端公之归路；猴子死后，端公感猴子之恩，以猴皮为帽，以猴尾作帽谓之三尖……并以纸卷猴头而供奉之，称为祖老师傅'阿伯特恰谷'(abe－tcha－h－kou)"③。

又，四川阿坝汶川等地流传的《黄水潮天》神话说，是猴子打

---

① 胡鉴民：《羌人的经济活动型式》(下)，《民族学研究集刊》第4辑，1944年；引见《中国原始宗教资料汇编·羌族卷》1·503。

② 参见林向：《木姐珠与冉必娃——羌族的创世纪传说》，《人类学研究》第1辑，1984年；《木姐珠与斗安珠》，四川民族出版社，1985年。

③ 参见胡鉴民：《羌族的信仰与习为》，《边疆研究论丛》，1941年。

翻天上盛水的金盆才造成洪水泛滥的①。可见猴子地位之崇高。

羌族民间故事里类似"猴子变人"者，有最典型的《木姐珠与冉必娃》，流传于四川。猴子冉必娃必须在一天之内烧出好几条沟的"火地"，才能跟天神木巴的女儿木姐珠结婚，却为"山火"烧掉全身的毫毛而变成美男子②——这就是说，人猿或猿人只有掌握"火"才能彻底"摆脱"动物界。这在我们的《中国的文化精英》和《傩蜡之风》等书里都有所陈述，它们跟大西域的猿猴—野人传说是有整体性联系的③。在另一则"燃比娃盗火"的故事里，他是母亲"吞果致孕"生下来的"毛孩"，经过水火的"洗礼"，才变成了人，尾巴也是过"天城"城门时被轧断的——这则民间故事还说远古时，狗是大地的母舅，公鸡是太阳的朋友，"人还是猿人"④，不知是否原生态。

羌人是藏族的重要先民，羌藏文化形态相似处很多。古代羌人遗骨最接近藏族B组。藏族就有猿猴祖先传说。例如《西藏王统记》说，有狝猴修法，罗刹化女求媾，圣者与"猴女魔，结为眷属"，产七猴雏，后来变人，成为雪国之主。法尊《西藏民族政教史》云，"〔藏族〕多谓西藏固有之民族——除统治者之王族——系猴与罗刹鬼之后裔"。《西藏图经》、《青史》及《贤者喜宴》等典籍多有此类记载。《吐蕃王统世系明鉴》也说，罗刹女与

---

① 参见谷德明编：《中国少数民族神话》，中国民间文艺出版社，1987年，上册，第267页。

② 参见林向：《木姐珠与冉必娃——羌族的创世纪传说》，《人类学研究》第1辑，1984年。

③ 参见萧兵：《猿猴抢婚传说的世界性传承》，《淮阴师范学院学报》1998年第4期；人民大学复印资料《中国古代文学》J2:99.2.

④ 参见《中国原始宗教资料丛编·羌族卷》，1·578～579。

猕猴所生六猴雏繁衍下大量猴崽，他们吃了“不种自收”的五谷，“身毛与尾渐短，会操人语，便成为人，以树叶为衣”①。这些当然都经过充分的佛教化。还必须严重注意，“猕猴变人”的推源神话，在羌族中也曾流行②。前举《北史·党项羌传》说，“其种有宕昌、白狼，皆自言猕猴种”。

据说，这种神猴母型是“藏犹”，英名 Thibet Maccaque，学名 Macacus thibetanus。它身披长毛，行踪玄秘，羌藏人视之如神。

云南迪庆藏族故事《大地和人类的由来》说，在青香树撮合下，大山公猴跟女岩妖媾合生下六子，成为各地方的人③。或说，天神帕巴见日色与“泽当”地方的母猴交配，繁衍下人类④。雅砻地区的泽当，已见于前引 16 世纪藏文史籍《贤者喜宴》。王昆吾指出：“这实际上反映了藏族猴神话同羌族猴神话的关联。因为在关于吐蕃史的最早记录——敦煌 P1286 号藏文写本中，记有聂赤赞普降临雅砻之地，‘作吐蕃六牦牛部之王’的事迹；这一事迹恰好同《后汉书》所记的羌人南下赐支河曲以远而形成‘牦牛种越嶲羌’云云相符。”⑤党项羌旧地的安多藏族同样将安

---

①② 参见〔藏〕丹珠昂奔：《藏族神灵论》，中国社会科学出版社，1990 年，第 37 页；又，《论藏族神话猕猴变人》，《中央民族学院学报》1986 年第 1 期。

③ 参见《大地和人》，《民间文学》1984 年第 10 期。

④ 赵家烈：《泽当传说和古迹小谈》，《民族团结》1963 年第 2·3 期。参见①。

⑤ 王昆吾：《汉藏语猴祖神话的谱系》，《中国社会科学》1997 年第 6 期；收入王昆吾：《中国早期艺术与宗教》，东方艺术中心，1997 年，第 182 页。

多看做猕猴(祖)与罗刹女的故乡①。"猴祖"传说像根纽带再次把上古羌藏人民的"来源"紧紧联系在一起。

在文化上承袭羌藏的云南纳西族也有很丰富的"猴祖"神话。最有名的是天神三公主柴红吉吉美与公猴交合生子的故事②。纳西族创世史诗说天帝有位女儿,"变成了猴子",等等③。而据《东巴经》,衬红褒白命公主曾在"黑白交界"处与一长臂公猴同居生子④。《崇般图》记载:英雄崇仁利恩与美丽的"纵目"天女结婚,生出猴、熊、蛙、蛇等动物⑤。始祖神话《埃姑命》则说是猴子吞下一颗蛋才生出纳西女先妣⑥。

最有趣的是,跟孙悟空的诞生差不多,有一只公猴在雷声轰鸣中从石头蛋里"裂变"而出,以后找到母猴交配,繁衍出了人类⑦。同样被纳入"羌戎"文化系统的彝族,不但有"猴祖"神话,而且有"石生"的记录⑧。禹生石纽,启出母石,多属西戎系统。中亚史诗英雄也有一些是从"石卵"中生出的。至少夏人的"石

---

① 参见石泰安:《西藏的文明》,耿昇译,天津人民出版社,1989年,第17页。

② 参见詹承绪等:《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》,上海人民出版社,1981年,第255页。

③ 参见《创世纪》,云南人民出版社,1978年,第63页。

④ 参见杨福泉:《纳西族人猴婚配神话刍议》,《民间文学论坛》1984年第3期,第78页。

⑤⑥ 杨福泉:《原始生命神与生命观》,云南人民出版社,1995年,第137页。

⑦ 参见和钟华等:《纳西族文学史》,四川民族出版社,1992年,第51页。

⑧ 参见刘尧汉:《中国文明源头新探》,云南人民出版社,1980年,第256页。

生”、纳西族、彝族等的“石卵生”，跟羌人崇拜“白石”的传统，是全然一致的。

王昆吾认为“猿猴祖先”传说在汉藏语系民族里有相当广泛的分布，他虽然没有把“西王母之邦”列入这个庞大的原始信仰谱系之中，但无论从历史、地理抑或文化、族系（羌藏系统）来看，西王母“崇拜”或“扮演”猿猴的可能性是极大的。王氏说：

> 正如最早的神话是关于人类生活伙伴（动植物）的故事一样，汉藏语猴祖神话是从“猴图腾”型起步的。这一类型包藏了猴祖神话的原始动机：对有关自身来源的直接原因的解释。除羌、彝、怒、珞巴、纳西、傈僳等六个民族以外，猴图腾还见于白、藏、壮、瑶、景颇、普米、布依、哈尼等汉藏语民族以及属于南亚语系孟高棉语族的克木人，事实上是分布最广的类型。①

他分析这个古老而广延的原始信仰系统的变迁说：

> 它以氏族为传播单元，所以有两条不同的成长路线：在具有亲缘关系的族群中，成长为祖先神神话；在具有敌对关系的族群中，成长为鬼怪神话。②

要补充的是，神话形象的异化、卑化或怪化、丑化过程是极其复杂的，不一定都发生在“敌对”或“冲突”之中；有时在本族群团或苗裔之中，这种对立转化的现象都还存在，“喾/夔”故事的

---

①② 王昆吾：《汉藏语猴祖神话的谱系》，《中国社会科学》1997 年第 6 期；收入王昆吾：《中国早期艺术与宗教》，第 180～182 页。

纷纭和变异就是证明。

我们再转过头来看"大西域"地区是否有猿猴崇拜。

中亚盛传有"野人"称"阿尔玛斯"，其实跟喜马拉雅"雪人"同样是一种种属未明的大猿。证明中亚是喜马拉雅山两麓猿猴传说的展布带①。

在中亚、(东)北亚及其展延区里发现不少所谓"人面画"(参见插图151)。学术界公认，多属神祇。其中很特殊的一种既像髑髅又像猴面——一般认为与萨满及其面具相关。

奥克拉德尼柯夫认为，舍列麦迪耶沃(Sheremetyev)村的人面像(参见插图151)，它的轮廓线勾出"失去皮肉的颅骨的形状，嘴里龇露的牙齿像一排密密麻麻的木栅"，应是"死人颅骨的面具"，代表着"死亡"，可能还跟猎头、头颅崇拜一类风俗叠合，表示灵魂所在，"是鬼魂的物质代表"②。陈兆复等也认为是表示崇拜"骷髅头"③。

《苏联远东史》谨慎地称之为"人面图形"，上举岩画跟结雅可发现者"极为接近"④。从此可以推知中亚类猴面画的不同看法。

必须承认，从中亚到(东)北亚风格趋同的岩画，确实有一些是明白的髑髅形，例如《阴山岩画》633、666等图(参见插图152)。

---

① 参见萧兵：《西游记：文化开放的象征——兼论泛西域猿猴传说》，《淮阴师专学报》1989年第2期。

② 〔苏〕阿·奥克拉德尼科夫：《远东地区考古学的新成就》，田大畏译，《苏联考古文选》，文物出版社，1980年，第232～233页。

③ 陈兆复、邢琏：《外国岩画发现史》，上海人民出版社，1993年，第144页。

④ 〔苏〕阿·克鲁沙诺夫主编：《苏联远东史——从远古到17世纪》，成于众译，哈尔滨出版社，1993年，第83页。

图 151　亚洲游牧地带的猴面岩画

（1. 黑龙江下游萨卡奇—阿梁岩画；2. 同地舍列麦迪耶沃岩画；3.《乌兰察布岩画》558、559；4.《阴山岩画》717、842、814 等）

这些“人面画”，专家们或称之为“髑髅式”，认为是萨满教巫师或其面具的“神化”。我们看更像猴面——然则可以证明这些地区也有猿神崇拜。猿猴面孔最主要特征是外沿或内廓作♡形。最右面的一幅是类人猿，头上似乎还“戴干”或“饰羊”。

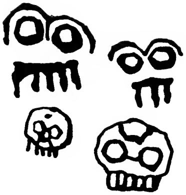


图 152　髑髅

(《阴山岩画》633、666)

髑髅或说"猎头"或"祭枭"的图像记录，但更多的人以为是萨满化装或面具：只有强调其已"死亡"或"非人"才能证明其"超凡脱俗"，从而进入"通灵"状态或升天，或竟为"神"。这有助于解释《山海经》神巫爱用仙药以便癫狂而超脱"凡人"形骸而通神。但这必须跟"猴面"区别。

盖山林在《阴山岩画》说明里指出，原图 633、666 是骷髅头。他还专文论述，这两幅发现在阴山大坝沟南口石壁上的头像是体现"头颅"信仰的祖先崇拜产物①。

1983 年，陕西省清涧县李家崖村西"鬼方"古城址中发掘出一枚雕刻着"人面像"的砂质石块——它埋在似为宗庙建筑群庭

---

① 参见盖山林：《阴山骷髅岩画·头骨崇拜·祖先崇拜》，《北方文物》1987 年第 4 期；《盖山林文集》，辽宁教育出版社，1995 年，第 336～339 页。

院的一个小坑里，人面作“骷髅”之状，或说是祭祀时供奉的“灵牌”①。陈兆复曾据以判断岩画上的许多人面像与宗教信仰、特别是祖先崇拜有关②。由于这幅人像石雕发现在“鬼方”活动地带，是否鬼族遗物虽难确定，但与鬼方关系密切殆可无疑，而且弥足珍贵。

尽管“猴面”与“髑髅”极易混淆，有时竟成伴生、互换、复叠，但是决不能否认“猴面(神)”在亚洲游牧地带风格手法相似的岩画里的存在。区别的标准主要是：

骷髅：下巴骨多脱落，颅顶基本椭圆

猴面：基本是心形(♡)，或有冠毛

至今孙悟空的京剧面谱大体上还是这样处理强调其“尖嘴猴腮”。

奥克拉德尼柯夫也承认西伯利亚萨卡奇—阿梁地方舍列麦迪耶沃村的“人面”岩画(参见插图151上方三头像)，“画的是古代萨满教神话中的神灵。其中之一有着典型的蒙古人斜而窄的眼睛。其他面孔与猴头相似”③。有时他又说它们“好像巨猿目头的奇幻面孔”④。

---

① 参见吕智荣:《鬼方古城址中出土的一尊石雕人像》,《美术》1987年第11期。

② 参见陈兆复:《中国岩画发现史》,上海人民出版社,1991年,第240、242页。

③ 〔苏〕奥克拉德尼柯夫:《西伯利亚考古学家的发现》,《苏联考古文选》,文物出版社,1980年,第257页。

④ 〔苏〕奥克拉德尼柯夫:《阿穆尔河沿岸史片断》,《苏联考古文选》,第325页。

陈兆复也尽量说得严谨一些："心形的〔类人面〕，在头顶的部位有着锯齿形的装饰（案：我们以为是冠毛）；有的顶部很宽，而底部则明显地变尖了，形成了一个尖下巴。这种人面像可能是猿的脸面，也可能是表现骷髅头。"①

阴山岩画里某些"心形人面"也极像猴面或猿面（参见插图 152 右下）。

新疆呼图壁县康家石门子生殖崇拜岩画里有一副所谓"猴面人像"，面部呈三角形、大耳，低额，圆眼宽鼻，腿根勃起着生殖器，右肘还悬垂着一根生殖器，或说臀部还有一根（参见插图 153）。"猴面男身的生殖器，正伸向〔与之相对〕张开双腿的女性下阴部，整个构图，显示的是一种性媾形象"②。有人说："这猴面人像或许是匈奴民族中的一支，他们以猴为图腾，把猴奉为神来崇拜，表达了他们的原始信仰。"③也有人不强调其为

图 153 "猴面人"
（新疆呼图壁县康家石门子岩画）
大耳"猴面人"在新疆发现，证明此间确有猿猴崇拜。但是，它跟"扮演猿猴"的西王母有没有关系呢？

① 陈兆复、邢琏：《外国岩画发现史》，上海人民出版社，1993 年，第 144 页。

② 王炳华：《呼图壁县康家石门子生殖崇拜岩雕刻画》，参见《丝绸之路岩画艺术》。

③ 戴良佐、余骏升：《呼图壁县康家石门子岩画的主人是谁？》，《昌吉岩画》，昌吉州政协文史资料委员会，1990 年，第 135、165 页。

猴面，而指认其为"氏族部落头目"①。岩画考察者大多倾向于这是"塞：Scythian"的作品②。这却有待进一步论辨或落实。有人甚至联想及殷人的猿猴崇拜，以为这是戴着猴头面具，这样"便具有猴子图腾那样旺盛的生命力(殷人的动物图腾即猴，不知有何联系)，并能将这种能力传给参加仪式的部族民众)"③。"图腾"云云证据单薄，但是塞种活动地发现"猴面人"颇值玩味。

夸父也是羌系猿猴神

"独目人"节已提到夸父跟大猿的类同，这里再证盗火英雄夸父原亦羌人系统神话人物，"原形"也是猿猴。

《大荒北经》说："大荒之中，有山名曰成都载天。"(427)这是"成都"得名之所本。我们怀疑这本是"天柱"型神话。"成都"是山，像"昆仑：天柱"那样"载"着苍天。

甚至怀疑它原来是"人"形的山，或者说是人神化成的山，就像阿特拉斯(Atlas)在直布罗陀海峡用肩膀扛着苍天那样。这很像同属炎帝族的"共工：句龙"曾以身化"柱"，像"宇宙中杆轴"一般顶着天空。

成都载天之山有巨人，即是夸父。

---

① 苏北海、齐维、张岩：《新疆呼图壁县康家石门子岩画中所反映的生殖崇拜及裸体艺术》，《昌吉岩画》，第210页。

② 参见周菁葆主编：《丝绸之路岩画艺术》，新疆人民出版社，1993年，第140、151页。

③ 沈怀灵：《巫：上古文化的创造者和承传者》，《云南民族学院学报》1998年第4期，第30页。

夸父或曾化成大山。《中山经》:"夸父之山,北有桃林。"郝懿行笺疏试图指实其为秦山,"与太华相连,在今河南灵宝县东南"。其实"成都载天"跟"夸父之山"是沟通的,都是载天的山。

"夸父山:成都载天"就是天柱。王孝廉指认:"夸父所居的'成都载天'的海中大山,即神话中上通于天下通幽都之门的天柱。"①正如"共工:句龙"之曾化为"天柱"。

"天柱"一般以"宇宙轴"(Cosmic axie)标志着世界中心。

"都广之野"(这里有"天柱"建木)也是世界中心。于是它们叠合为一。

夸父神话属于西部系统——最可能是羌人的,从西北流向西南。看其世系:

后土——信——夸父 (《大荒北经》)

这"后土"却是炎帝之后,共工氏之"孙"句龙(或"柱")。

炎帝——炎居——节并——戏器——祝融——共工——术器——后土——(信——夸父) (《海内经》)

然则(后土——信——)夸父应归炎帝(姜姓)文化系统。再看《海外北经》"夸父逐日"最重要的"文本":

夸父与日逐走,入日。渴欲得饮,饮于河渭;河渭不足,北饮大泽。未至,道渴而死。弃其杖,化为邓林。(238)

---

① 王孝廉:《夸父考》,《大陆杂志》第48卷第2期,1983年,台北,第17页。

夸父追日而"入日"，显然是像普罗米修斯那样从神手里盗取天火(参见《中国文化的精英》第858页)。略有异文的《大荒北经》，夸父"欲追日影，逮之于禺谷。将饮河而不足也，将走大泽，未至，死于此"。禺谷，《列子·汤问篇》作隅谷，案即太阳所入的虞渊。

然则夸父逐日或捉日的地点，是在太阳将落而未落之际的"禺谷：虞渊"。他"入日"或"逮日"决不会无所为而作，最可能是强制太阳交出"天火"或"火种"(他所持的桃杖有如普罗米修斯的葵杆或茴香枝，能保存或点燃圣火，掉到大地就变成灼灼如火的桃花)。取得天火后转回人间，渴饮河渭而不足，再饮大泽，《海内西经》，"大泽方百里，群鸟所生及所解，在雁门北"；《大荒北经》，"有大泽方千里，群鸟所解"。毕沅说即古瀚海，现代学者多认为指贝加尔湖。所以说，夸父追日、逮日、入日和出日，主要在西北和北方地区。这个"追日——盗火"神话的原生地最可能在西北。

它的"盗火"故事很可以跟羌族的"取火"英雄、由猴子变化而来的冉必娃相比照。说详《中国文化的精英·灵智英雄章》。

夸父的动物化身之一可能是鸟。《北山经》梁渠之山，有"四翼，一目，犬尾"的怪鸟名"嚣"而"状如夸父"，暗示夸父可能化形为"一目鸟"。《西山经》有如禺善投之兽亦名"嚣"。但也有人说，夸父化身猿猴，此嚣鸟可能是"猴面鹰"，其状如夸父鸟身面似猿猴(参见卷首彩图)。然则夸父的化形跟冉必娃等一样主要是猿猴。如《西山经》崇吾之山有兽如"禺"(猕猴)，名曰"举父"，郭注或作"夸父"。郝笺说举(父)就是"豦"(猕猴，即玃)，"与夸声近(?)，故或作夸父"；袁注明确说，"则夸父者，猿类之兽也"。

而猿猴崇拜正是从北亚到中亚，喜马拉雅山两麓的重要原

生性信仰(请参看"一目人"、"西王母"等节)。

《大荒东经》说,"应龙处南极,杀蚩尤与夸父,不得复上";《大荒北经》说,"应龙已杀蚩尤,又杀夸父"。应龙是黄帝部属,传说炎黄二帝曾发生战争,所以应龙"杀"炎帝一系的夸父。

《吕氏春秋·求人篇》说,禹至"犬戎之国,夸父之野",二者并列,俱在西北。

东北与西南民族颇有盗火英雄神话(详见《中国文化的精英》),但以智猿(或英雄猴)而盗火者,最典型的要数前举羌族民间故事《木姐珠与冉必娃》。猴子冉必娃为了娶到天神之女木姐珠而烧"火地",结果被山火烧尽猴毛,变成美少年①。它以象征讲述表达恩格斯的一句名言:人类掌握了火,才真正"摆脱"了动物界。

冉必娃实在是与入日盗火的夸父同一性格的猴形英雄。如上所说,两者可以互相发明。

西王母以羌女远嫁塞人

这样,"羌种女王"西王母按照"娘家"传统扮饰猿猴就不奇怪了。西王母的虎齿,平实一些说,不过牙齿像老虎那样尖利,或者像某些明星那样虎牙突出,以为"俏皮"之美。艺术史家指出,佩饰猛兽之牙,是标识勇敢,还能镇妖辟邪;"戴胜",也有人说是用玉为饰,以为"厌胜"。羌人倒也是崇虎的。《后汉书·西羌传》说,羌祖是秦人逃奴,"羌人云:爰剑初藏穴中,秦人焚之,

① 参见林向:《木姐珠与冉必娃——羌族的创世纪传说》,《人类学研究》第1辑,中国社会科学出版社,1984年。

有景象如虎，为其蔽火，得以不死”（10·2875）。这，民俗学旧称“图腾（神）的庇护”。西王母离别歌里“虎豹为群，於鹊与处”，或说是夏译不能达意，她不过是陈述、感叹身畔没有“知心人”，像“魄”那样只有猛兽随身，并没有绝对地贬斥虎豹 看《山海经》的描写，蓬发戴胜，虎牙豹尾，是典礼隆饰，她是在庄严地举行仪式，履行巫酋或族长之职责，不但不勉强，而且引以为荣，正如叶舒宪《中国神话哲学》所说，“相信图腾祖先的神力将通过自己的模仿能力而交感传播到自己身上，从而对己获得安全感，对敌发挥威胁作用”（第202页）。虎牙豹齿乃至啸声玉饰都有这种却敌驱恶的功效。

西王母既是西迁的羌女，那么她“嫁”给什么人呢？只能是塞种。春秋战国乃至秦汉（及其前），罗布泊以远的重要人种只有“羌”、“塞”二支。《汉书·西域传》所记喀什以西，葱岭之上或以东，或喀什噶尔流域的“邦国”，大都是欧洲人种而营游牧的塞人“行国”。例如：

休循国，王治乌飞谷，在葱岭西。……民俗、衣服类乌孙（乌孙是欧洲人种），因畜随水草，本故塞种也。

捐毒国，王治衍敦谷。……南与葱岭属，无人民。西上葱岭，则休循也。……北与乌孙接，衣服类乌孙。随水草，依葱岭，本塞种也。

〔疏勒〕西当大月氏、大宛、康居道也（案皆塞种）。

〔尉头〕田畜随水草。衣服类乌孙。

月氏、乌孙也主要是高加索人种。

"塞种"与"羌人"常常冲突，但更多的是交往，通婚，混血，互通有无，取长补短，和平共处。西域常发现二支人种遗骨并见于集体墓地就是明证。前举塔什库尔干香宝宝墓地火葬、土葬墓并存，从遗物看似以羌人为主，特别是两件羊角饰引人注目。但是出土的惟一人骨（76TXM9）经鉴定却是塞种①。这里的土葬墓跟前苏联境内帕米尔古塞人墓器物形制也相同。可见帕米尔一带"人类学博物馆"最大的特色是以塞种为代表的欧罗巴人种与以羌人为代表的蒙古人种的共存。

他们之间的文化与体貌差异依然较大，虽然可以磨合、沟通，但是上层人物从青少年期就养成的生活习惯，要全都改变、调适，究竟困难。西王母在塞种"邦邑"里的孤寂便可想而知。

地域和种族距离跟杂交优势通常成正比。"没有血缘亲属关系的氏族之间的婚姻，创造出在体质上和智力上都要更强健的人种"（恩格斯所引摩尔根语）；何况异人种的交配。西域出美人的秘密在此。塞族大邦肯定不会选择丑女。

"赤乌"美人之地，离西王母之邦不过几大站，大致在帕米尔高原东侧，叶尔羌河南段一带。所以西王母之邦肯定也多美人。后人假托的《汉武内传》里"视之年可三十许"的西王母娘娘，是"修短得中，天姿晻蔼，容颜绝世"，绝对不是凭空捏造。"我愿抛弃了财产 跟她去牧羊 整天里看她美丽的小脸/和那红边金黄色的衣裳！"心甘情愿地让人家用牧羊的鞭子抽打，良有以也！

《离骚》诗人登阆风而緤马，反顾以流涕，哀叹"高丘"（案指

① 参见韩康信：《丝绸之路古代居民种族人类学研究·塔什库尔干塔吉克自治县香宝宝古墓出土人头骨》，新疆人民出版社，1995年，第375页。

楚丘)之"无女",于是便再次西飞追求他理想里的"美人"去。

> 溘吾游此春宫兮,折琼枝以继佩;
> 及荣华之未落兮,相下女之可诒。
> 吾令丰隆乘云兮,求宓妃之所在。
> 解佩纕以结言兮,吾令蹇修以为理。……

可惜她虽然美丽、却骄傲无礼,还过分浪漫(指宓妃——洛神周旋于河伯、后羿之间);但她艳丽绝伦却令人眷恋向往。霍克思论屈原之"乐园"追求,以"求宓妃之所在"为题,深意藏焉。诗人还"望瑶台之偃蹇"——安知此"瑶台"与王母瑶池无关?——而"见有娀之佚女"——简狄正是戎族姑娘、西方美人兮!"凤皇既受诒兮,恐高辛之先我"。若不是她早已投入帝喾的怀抱,诗人的"西方美女"情结一时怎能消解。可见西域多美人,从史前到文明鼎盛的春秋战国以迄于今,都是不息的佳话。

我们知道,早在殷周之际,甚至之前,羌人早已进入天山南麓、塔里木盆地绿洲地带,直到和田南山和帕米尔高原一带。这正是东西文化交汇之所,阿利安人、伊兰人、突厥(先)人、羌藏人乃至华夏人群居混血之地,"杂种优势"早已发生,所以至今美女如云,正如《在那遥远的地方》所唱:

> 她那通红的小脸,好像是红太阳;
> 她那美丽动人的眼睛,好像秋空明媚的月亮……

无怪乎《穆天子传》要说:

> 〔穆〕天子五日休于□山之下,乃奏广乐。赤乌之人,丌

(其)献好女于天子,女听、女列为嬖人;曰赤乌氏美人之地也,宝玉之所在也。

古公亶父、季历、姬昌三代所娶美女,是否远在塔里木,暂不管它。"赤乌氏"地望也争论纷纭,然而其大范围却是明白无误的。

霍克思论文《求宓妃之所在》还指出,这种对美女的追求实质上是"乐园"母题的一个分支。阿姆斯特朗的《乐园神话》更指出,这是历史的衰变和转型时期对于真善美的幻想或向往①。甚至周穆王的会见西王母,就民俗神话学而言,也是一种"乐园"和"美女"的寻求。《山海经》里西王母居止的"世界大山"昆仑或玉山更是"乐园"的标本(参见专章)。郑志明指出:"西王母神话创作的主体即是环绕乐园追寻意识而来。"②西王母(国)的"长生"或"不老",景色的幻美,玉石的丰富,物产的繁多……都是"乐园"的必备条件。甚至三青鸟或三足乌为西王母取食,也表示她们有充足的物资供应,而不必"锄禾日当午,汗滴禾下土",千辛万苦,像亚当的儿女汗流遍体才能得食③。

所以,从这个角度看,《穆天子传》乃至《山海经》里的西王母又都是西域乐园的女主人,蓬发善啸、虎齿豹尾的"异族"女族长或"怪神",在塞种或羌人看来实在都是大美人。

---

① See John Armstrong, *The Paradise Myth*(《乐园神话》),Oxford University Press, 1969,London.

②③ 郑志明:《西王母神话的宗教衍变》,《西王母信仰》,南华管理学院,1998年,台湾嘉应,第8页。

第二章

西王母与西部女族

西王母是中亚羌种女王

西王母是中国传说史和神话史上最复杂、最麻烦的"问题"。我们的办法是，首先分清《穆天子传》和《史》、《汉》等"正经书"与《山海经》等"怪书"里的西王母，亦即分清传说的西王母和神话的西王母，却又要寻找其共同点，特别是共同的历史—文化背景，寻找西王母的"模特"及其"邦国"的大致地望，寻找深藏在西王母故事的民族—文化心理。这样做的意图是：

尽可能"还原"西王母及其神话传说的"原生"形态，"还原"其作为神的性格和作为传说人物的"现实基础"或"历史—文化依据"；

——从而探讨先秦时代西域乃至中亚最重要的三个群团—氐羌、华夏和戎狄(含塞种)——错综复杂的地缘、血缘和政缘关系，以及中西文化的接触和碰撞；并且借此——

为传说学、文化史和民族关系史、民族心理学提供一些材料与理论的参考。

可以看出，我们是把故事诸元及其背景分别处理和研究的。本章主要探讨以《穆传》为中心的“传说西王母—西王母传说”的历史—文化背景，并间或与《山海经》比照。

先从“西王母”的字面意思讲起。

“西王母”字面上的读释可以有几种。

“西母”（神—王），加“王”，尊大之也（参于省吾说）；

译音或音义两译（例如“西宛”之母）；

在中原西陲之大祖母（王母可读“祖母”，但此指大母神）；西方王之“母”，或西国之“王母”（如“太后”），或西王国之尊者（母，一般都认为指女性之尊者或母辈，但也有材料说为“男性”者）。

看《史记·大宛列传》、《汉书·西域传》等，“西方”邦国之“王母”较符合华夏—汉人的传统称呼。

《尔雅·释亲》说“王母”是祖母，有如“王父”指祖父，读“王”为“大”，实是特例，或是“时代的差异”。

鲁器《帅鼎》（见《缀遗》4·13，高明《古文字类编》定为西周中期器）铭文三见“王母”。李学勤说：“西周金文如《仲叡父簋》铭文说：‘仲叡父作朕皇考迟（夷）伯、王母迟（夷）姬障簋……’‘皇考’、‘王母’相对称，可知‘王母’指母而非祖母。”①

---

① 李学勤：《缀古集·鲁器帅鼎》，上海古籍出版社，1998年，第89页。

“王母”有时也可与“王父”对称。除大母、大父之义外，它们暗示着“配偶”或“夫妻神”的关系，并且缊藏着“东王公”的“前史”（参后）。

李先生又说：“‘皇’、‘王’二字本通。《书·洪范》‘皇极’，《续汉书·五行志》引《大传》作‘王极’；《仪礼·聘礼》注也说：“古文‘皇’皆作‘王’。”卜辞中的‘王帝’，即金文和《书·吕刑》的‘皇帝’。前人论之已详。所以‘王母’的‘王’和‘皇考’的‘皇’同义，都是美称。”①看来我们以为《离骚》“西皇”是“西王母”的一种“别称”，或“前身”（参看《楚辞新探》），还是有些道理的。

西国之“王”，或是“王母”，其国为什么又称“西王母之国”？

莫任南大体同意张星烺“西王母国在今撒马尔罕附近”之说，参考黄文弼之“乌秅”（或竭盘陀）之说，认为西王母之邦应在锡尔河中上游一带。他的论据之一就是这些地方妇女地位崇高。

> 当公元前一千年代，中亚游牧部落女王屡见于记载。希罗多德称公元前6世纪时，居鲁士征伐锡尔河上游的玛撒该塔伊人，为其女王托米丽司所杀（《历史》1·205～214）。班固记张骞出使西域，有“大月氏王已为胡所杀，立其夫人为王”（《汉书·张骞传》的记载）。又萨迦人有女王名查利娜，曾嫁给安息国的大公，可见中亚游牧部落，多有女王，确为事实。西王母或即其中之一。②

---

① 李学勤：《缀古集·鲁器帅鼎》，第89页。

② 莫任南：《从〈穆天子传〉和希罗多德〈历史〉看春秋战国时期的中西交通》，《西北史地》1984年第1期，第51页。

我们注意到，在《穆天子传》等书里，作为"被追求者"的西域羌人甚或塞种，妇女地位都还比较高，有的还保留着"母系"制度的某些风俗习惯。所谓"西王母之邦"，便是典型标本。

明代胡应麟说过，西王母不过"女真、乡姐、八百媳妇"之类的"女儿国"或女主擅政之邦。

近世学者也颇有说其为"女王国"或"女儿国"者（可参看《楚辞与神话》的介绍），当然不乏"海外奇谈"。

我们过去（主要表现于《楚辞研究》系列）盲目搬用巴苛芬和摩尔根理论，机械地在中国史料里寻找社会组织演进的"对应点"。现代人类学证明，历史上并没有出现"系统性"的妇女独断的"政治权力"（politic power），所谓"女儿国"和"女王国"反映的主要是某些地区、某些阶段的"母系氏族"的真实存在。我们不能再搬用、滥用、误用"母权"之类概念，但是也不想走向另一极端，完全抹煞按母系计算血统以及特定时空里（甚至包括游牧民族）妇女地位较高的事实。

我们这里实在无暇评说这些理论。还是先读同样主要根据张骞探险报告写的《史记·大宛列传》和《汉书·西域传》等。

《史记·卫将军骠骑列传》说，获"五王，五王母，单于阏氏、王子五十九人……"，可见王母就是王的母亲，跟单于夫人（阏氏）不同，地位略当中原的"太后"，而位似更高。在某些部落里，如果王无子，王母就可以"执政"。《穆传》西王母之邦中心地带跟大宛较为密合。而《史记·大宛列传》说："自大宛以西至安息，国虽颇异言，然大同俗，相知言。其人皆深眼，多须髯，善市贾，争分铢。俗贵女子，女子所言而丈夫乃决正。"（10·3174）《汉书·西域传》略同。可见从"大宛：费尔干纳（Ferghana）"到伊朗高原，当时妇女地位较高。他们主要是欧罗巴人种。那一带的"大月氏"也是欧洲人种（或说即"塞人"的一支）。《西域传》

说月氏人被匈奴打败，过大宛（Ferghana），西击大夏（Bactria）而臣之，都妫水（阿姆河）北为王庭。大致在吐火罗（Tukhara）故地，在帕米尔高原以西，甚至可能西接伊朗高原。其俗当亦"贵女子"。

西王母之邦大体在康居东偏，乌孙、月氏之间或乌孙附近，而乌孙、月氏先民，很可能就是希罗多德《历史》所说的伊赛顿人（Issedones，或译伊赛多涅斯）；据这本书说："这种人是一种尊崇正义的民族，妇女和男子是平权的。"①这是个很好的参照系。

安息等也是古风未泯，妇女地位不低。清俞正燮《癸巳类稿·大象传"后"义》就说："《汉书》：安息钱，文为王面，幕为夫人面。大月氏钱同，亦夫人与市事。"大月氏钱背面铸币王后像，并不比王低多少。前此更应尊重"女权"，甚至于"古代王后与国王并行治国，亦可发号施令，治理百姓"②。这跟《穆天子传》、《山海经》西王母故事完全可以相互证实，不独亚玛逊"女主"治国之为愈也。这些至少说明西域某些国度女性地位较高，个别的在无男性"王者"或合适继承人之时可以成为"酋邦"之"邦酋"，等等。在这些群团里，妇女地位较高当然是相对的，正如不能说游牧人的女性地位绝对"低下"一样。这主要看当时的历史背景、社会条件以及具体的政治形势。任何"一般化"、"绝对化"的"概括"意图都可能不符实际。

所以，《汉书·张骞传》说，骞从匈奴那里逃跑，至大宛，抵康居（Kangli，即后之"高车"），康居传致大月氏，可是后者的王已为"胡"所杀，乃"立其夫人为王"。虽然《史记·大宛列传》作"立

① 〔古希腊〕希罗多德：《历史》，上册，第275～276页。

② 《梁园东史学论集·处理中国上古时代史料的方法问题》，姚奠中、梁归智选编，山西人民出版社，1991年，第116页。

其太子为王"，集解引徐广仍说："一云'夫人为王'，夷狄亦或女主。"(10・3158)即令"太后"不为王，依然是"女子所言"，丈夫或儿子得重视，从而决策、正命。这是很古老的"垂帘听政"，幕后指挥，是所谓"母系制"的遗存。塞人也有塞利娜女王。

一般说来，游牧民族是典型的"夫权制"，但早期猎牧民族妇女地位要比后来的游牧人与农耕人为高。传统理论说，狩猎采集经济时代就有这传统：男人外出打猎，收获不稳定；妇女采集或简单种植，则很可靠。妇女留在家里就得烧饭，自然就掌握着"火"和"火塘"——最初的火神和灶神便都是女性；也因而掌握了"饭勺"。这可是一项极大的"权力话语"。只要读过《绿化树》，就会知道，"饭勺子"跟"印把子"一样控制着匮乏者的命运。中国古代的智者说：礼起源于饮食。饮食行为规则就是礼仪的源始——这样，"围着锅台转"的女人就不能不是某些原始社会家庭生活的轴心。再加上，猎牧所得到的野物，死伤或不易驯养者，要由女人来斩剁，剥制，腌存；可以驯养的，也由在家的"主妇"来调弄，喂养，教导——再加上家前屋后的简单种植，许多珍异的事物就由此发明或发现出来；还不说制陶、缝衣之类妇女的"特权"。所以，社会史家就用这些原始经济生活里稳定性因素来解释妇女社会地位较后世为高的原由。不然，体质和力气从来都强于女性的男人，完全能够用"古已有之，于今为烈"的家庭暴力，来制服企图反抗乃至管理男性的女人，把她揍得服服帖帖。早期猎牧者或种植者的拳脚建立不起来男性中心话语的原因，就在于那时的妇女还"管理"(如果不说是"控制"的话)着经济命脉。这里还暂不涉及早期妇女"性"的魅力、主动权或"威势"，以及哺育婴儿等等特殊本领(参见插图154)。

我们注意到，同样是《西域传》说，汉代的乌孙号称大国，"东与匈奴、西北与康居、西与大宛、南与城郭(定居或半定居)诸国

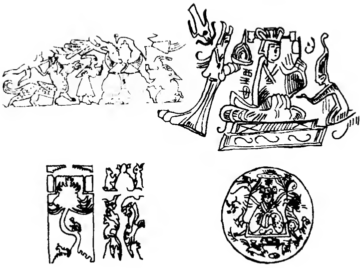


图 154　占据"中心"的西王母

（汉墓画像石、《乐浪汉墓》西王母造像）

作为"大西域"的女王和女神，西王母的地位较高。这跟早期猎牧群团妇女在家庭里地位重要而特殊是一致的。左右的龙虎既有"示向"作用，又拱卫着"中心"。她高踞的"台坛"或"器座"象征着大地和现实的权位。

相接，本塞地也"。据考古学、人类学勘定，乌孙、月氏确属欧洲人种，或谓就是"塞种"，或说他们的先民就是希罗多德《历史》写到的伊赛顿（Issedones）。西周及以前的"西王母之邦"在他们的西南，领属的土地还可能跟他们叠合，其人种骨干显亦塞种无疑。大月氏为匈奴压迫西走，来到乌孙后来所居的"塞地"（这肯定涉及西王母部分邦土），把塞王赶到南边的"县度"等地，进入

阿富汗山区或罽宾(克什米尔)一带(以后乌孙又把大月氏赶到"大夏：Bactria",今阿富汗北境——游牧民族就是这样相互征逐迁徙不定)。那么,喀什一阗池(伊塞克湖),这很可能包括"西王母之邦"在内的一大片"塞地"的居民难道都南徙了吗？不,一部分(很可能含西王母邦民)是向西北方向迁徙了。这一带大量不同时期的塞人遗物和尸骨的出土就是证明。这就是西王母传说愈走愈西,甚至远达波斯、叙利亚的根本原因。

作为最古"传奇",《穆天子传》介于传说、历史和小说之间。

现在我们只能从民俗神话学或传说学的立场来重构《穆天子传》,还有《山海经》里的西王母故事。神话传说跟小说同样是虚构,只不过前者作为"象征讲述",为创作者、讲说者乃至听闻者所深信不疑,后者却是作家的有意制作,而接受者大多当它街谈巷议、道听途说,借以消愁解闷罢了。作为象征讲述,神话传说里的"事实"只是背景或由头,必须使用现代性的多学科方法才能多少予以"修复"或"还原",它大部分是综合,拼凑,集中,提炼,幻想——所以,港台作家喜欢音义两译 Myth(神话)为"迷思"。说它纯属胡思乱想,自然是外行话;要拿它当信史、当事实,也不免太孩子气。中国(或世界)恐怕再也不会有一个按照荷马史诗(那包括神话却不是神话)去挖掘特洛伊遗址的舍利曼,依据我们的猜测去发掘中亚两河流域其东偏"西王母国"的遗物。

"西王母之邦"的幅员比较广大,不然不会在春战时期或其前享有这样的高位或盛名。我们老怀疑她的国土南达阿赖岭,甚至帕米尔高原东北麓,穆王刻石为眉的"西王母之山"(弇山)就是这里的一座高峰(瑶池或是伊塞克湖,或是其邦内的一口"天池",后来干涸)。弇山就是崦嵫之山,上古时代以为它是"日落"之山。《山海经·大荒西经》西海陼中的"弇兹"就是西王母

弇山，所谓"日月所入"之山。西王母，作为西母或西皇，就兼作暮日女神（或落月女神）——她是"西极世界"的女性太阳神。当她的部分邦民越迁越西越远的时候，当她的传说越冥昧越缥缈越超绝的时候，她的邦国就随着"西海"的渐次"西移"，一直挪到地中海之滨了——地中海正是欧洲人心目中的"大日落海"。所以，《汉书·西域传》竟说，自西王母"条支"（古叙利亚）"乘水西行，可百余日，近日所入云"。

《楚辞·离骚》也写到它们：

朝发轫于天津兮，	早晨发车出天河啊，
夕余至乎西极。……	晚上直指西海滨。……
忽吾行此流沙兮，	飞渡可怕的流沙啊，
遵赤水而容与。	循着赤水飘游上下。
麾蛟龙使梁津兮，	指挥蛟龙弓背做桥梁啊，
诏西皇使涉予。	命令西皇护我越过它。
……路不周以左转兮，	路过不周风穴向左转啊，
指西海以为朝。	遥指西海望乐园。

"西皇"正是西王母的一个古老的称呼，跟殷墟甲骨卜辞里的"西母"相当，标志她以西方女王兼着暮日女神或竟太阳的母亲（在这一点上，"西母：西皇：西王母"跟羲和的神话地位相当）。"西王母之山"当然也就是落日之山——疲倦已极的太阳由此缓缓落入西海，安睡在他母亲的怀抱里（请参见专节）。

现在让我们来看这位尊贵的西方太阳女神是怎么接待东方的大王或使者的吧。

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王

> 母，好献锦组百纯、𦈡组三百纯。西王母再拜受之𦈡。乙丑，天子觞西王母于瑶池之上。

西王母之邦产玉并且善于治玉，她自己就戴着很大的玉制华胜。穆王赠玉当然有"宝剑与壮士，红粉赠佳人"的意思，就好像把祭祀铁山的珍品（例如刀剑）送给塞种的"剞闾氏"那样（"剞闾"似即"径路"，指斯基泰式神剑）。白圭玄璧更是君主级礼器，更提高了文化政治品味。丝织品是华夏的珍异特产，说不定还包含着"蜀布"，张骞通西域就曾在大夏（Bactria）见到由印度转口贸易至阿富汗的蜀布和筇竹杖（所谓"灵寿之木"）。丝绸之路早就在此开辟了！

前此，穆王还赠送给曹奴之人以"黄金之鹿"。这是欧亚草原民族极为珍视的一种工艺品。斯基泰人（Scythians，塞种即其东支）制作的蜷足盘角"金鹿"至今还被古物学家视为希世之珍（参见卷首彩图）。他们（包含曹奴等）喜爱或崇拜"太阳神兽"的金鹿。有人还说，"塞伽"（Sacae，Scythiahs 的一种古称）就是"猎鹿者"的意思。如果周人的铸造雕饰技术比不过西域塞种，岂不是班门弄斧，孔夫子门前卖《百家姓》？

然而工艺水平高低还只是个表面。上古时代物品的掌握或赠与往往带有浓重的外交政治气味。重大"礼器"（例如华夏的"鼎"）本来是所谓 poltach（或译"争霸"）里不亚于尖端武器的筹码。拥有"重器"或某种高级工艺品（例如前举白圭玄璧），就掌握了权力话语。所以，"问鼎"就是觊觎政权的"侵略性"语言。同样，"进贡"和"赏赐"都是极富象征性，程序非常严格的"国家行为"。我们读史，常常惊讶：一件"小事"或一些鸡毛蒜皮，怎么竟会导致一场血流成河的战争？《左传》僖公四年，管仲对楚人提出，"尔贡包茅不入，王祭不供，无以缩酒"，仅仅是不进贡茅

草，影响某种仪式行为，便可以大加挞伐(请参见《周易的文化解码》对茅祭和缩酒的研究)。穆天子在西域所取的美玉嘉禾，大概是当地群团的"贡献"。他给西王母们锦组之类就是"赏赐"了，必须"再拜受之"。这不仅证明当时西域已跟内地有密切交往、血肉联系，而且暗示强大、繁昌、影响广披的周王朝的政治权威与"环理天下"的合法性已渐次为"四夷"所广泛承认，俨然"中心话语"矣！特别是，"合法性"的基础之一，是对弱势话语中礼仪和民俗符码的理解与认同，周穆王入境问俗，因人施赠，不但对西域兄弟民族的实力、礼俗、物产、喜恶有充足的了解，他的车队还有极为丰富的储藏和极其严密的准备。他的"礼品"(赏赠)全都是"中央政府"的强势符码和实力象征。他的"西狩"不但是综合国力的展示，"睦邻外交"的实施，而且是对周王朝的合法性政治资源的充分利用、开发与补充。风流蕴藉、哀感顽艳的"西方美人"的故事，实质上是由胜利者书写的外交史和政治史。过去，有学者说，穆王西征仅仅为了掠夺名马美人，甚至仅仅为了搜集可制箭翎的翮，那是大大低估了它的历史意义。

而且，如上所说，"中心"圣地或宇宙山的宝物，大邦的重器，群团的历史纪念品，先王或英雄的遗物，直到技术"秘密"集中的高级工艺品，往往具有一种Charter(姑译"法制")性符号功能，有的如"通行证"，有的竟像"国书"，可以得到不同群团的尊敬或承认，可以在达成文化"默契"的地区旅行，从而掌握"主动"与"特权"。周穆王"环理天下，夫何索求?"决不仅是求女、和亲、羁縻，而且是为了瞻仰圣地，得到宝器，掌握Charter，从而巩固、加强、扩大他和他的王朝的"合法性"和话语权威。

沈文倬指出，用以标志身份地位的"礼典"分礼物、礼仪两大部分。

礼典 ┌礼物（名物度数）
　　 └礼仪（揖让周旋）

西王母见周穆王，属于"觐礼"，这是王畿以外诸侯定期朝见天子的礼典，只有天子才能举行，相当隆重（今《仪礼》有《觐礼篇》）。但像穆王这样巡狩而接见"异邦"大酋，不知道有否礼仪规范。他们执行的是宾主之仪。前引《穆传》——

吉日甲子，天子宾于西王母，乃执白圭玄璧以见西王母。

白圭玄璧是政治权威标识。《周礼·春官·典瑞》等说，天子执圭，以朝诸侯。郑注：圭为瑞信，朝见所执。夏禹征苗，就曾亲把"天之瑞令"，人面鸟身的句芒神"奉珪以侍"（参见《墨子·非攻篇》）。

穆王颁赐礼物——西征一路上都是如此。这属于所谓"锡命"之礼。锡就是命，命必有锡。其主要仪注，据西周金文所记，"如王格庙，宰右受命者入门即位，王呼史官册命，锡车服，受命者对扬等，应该说是完备的"①。这是在征狩蛮荒途中，只好大大简化。但"礼物"是必备的，这具有政治象征作用。"王命通过命书有锡物来表达，而臣下接受王命通过手举锡物（即所谓'扬'）、匹呼'王休命'（即所谓'对'）来致敬意"②。"锡"（赐）不但是国力的炫耀，而且是政治上的肯定、奖赏和笼络。而一旦接受，哪怕是简单的"再拜受之"，都表示接受了大国的权威和政治

①② 沈文倬：《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》，《文史》第15辑，中华书局，1982年，第35页。

"指导",中心(强势)话语也就通过或丰厚或菲薄的"礼物"颁赐,"到达"并且"控制"了边缘(弱势)话语。"中央"王朝的政治形象和文化势力也就"广被"于边陲,证明着它国力的强大,声威的昭著和影响的深远。

随着赠遗与贡献,情势渐渐微妙起来。西王母为天子"谣"曰:

白云在天,	白云高高飘在天,
山陵自出。	山陵隐约雾中显。
道里悠远,	悠悠道里相逢难,
山川间之。	山川远隔路不见。
将子无死,	愿您长生永无死,
尚能复来?	——何时再能会一面?

天子不失身份地答之以韵语:

予归东土,	我回东方去,
和治诸夏。	谐调华夏和诸族。
万民平均,	万民均等都幸福,
吾顾见汝!	你我定能再相晤!

"谣"在上古与一般诗歌不一样。它有"淫亂"诱惑的意思(这,闻一多早有论证),说得雅致点就是情歌(《北堂书钞》卷十六引作"为天子淫曰",太露骨了),所以我们的意译不得不甜甜蜜蜜而又含含糊糊。

比及三年,	等我三年吧,
将复而野。	我将回归您的国土!

穆王、西母之事在崇尚礼教的中邦看起来相当暧昧。传说和记载都闪烁其辞，充满了诱惑、暗示甚至挑逗，不能不勾起"洁身自好"的士大夫和道学家的遐想、猜测和忌妒，满足着、释放着他们的"来必多"(Libido)或某种愿望。《史记·赵世家》说得要算坦率的了：穆王"见西王母，乐之忘归"。而郭璞的《山海经图赞·西王母赞》则含蓄一些；可是越含蓄就越神秘，越糟糕：

> 穆王执贽，赋诗交观。
> 韵外之事，难以具言。

我们在《楚辞与神话》里说，西王母作为女族长或大女神，跟简狄、姜嫄、女娲、涂山氏等等同样，还带着旧说"群婚制度"的遗痕，这些"过渡性"部落里的"高禖处女"，往往还要像恩格斯所介绍的印度、巴比伦神庙舞女那样以"献身"为"赎身"(《楚辞与神话》第444页)。这并不错，但也不够。

在古代西域的某些妇女力量较大的部落(例如塞人和羌人)里，性观念跟"父权家长制"长期统治的纯粹游牧和农业群团完全不同。她们的妇女相对自由而"开放"。不但为人妻女，就是贵为"王母"，也要服从传统，让非亲生儿子"续娶"(王昭君故事就是证明)。过去我们老以为这是妇女地位低下的证明，她们似乎不得不像财货宝马一样让后代来继承；其实这往往是妇女的"特权"：她们不但"享有"年轻力壮的新夫，而且也通过控制"幼主"来控制部落，尤其部落的财产和"内政"。《隋书·西域传》女国就"轻丈夫而性不妒忌"。这样，她们的"选择"和"机会"也比农耕群团大得多。希罗多德《历史》(1·216)讲到与斯基泰人(塞种)同种同俗的玛撒该塔伊人时就说："他们是每人娶一个妻

子，不过他们的妻子却是随便和别人交媾的。"（上·107）"文明人"口中的"随便"往往只是"选择"。

恩格斯说：

> 在有些民族中——在古代有色雷斯人、克尔特人等，在现代则有印度的许多土著居民、马来亚各民族、太平洋地区的岛民，和许多美洲印第安人——姑娘在出嫁以前，都享有极大的性的自由。……在这里使文明人感到奇怪的事情，按照母权制和在群婚制却是一种通例。①

就是有了非婚生子也不可怕，完全可以通过"收养"之类仪式让他转成正式的部落成员，从而扩大自己的力量。这跟农耕群团忌恨、排拒私生子完全两样。他们害怕淆乱血统从而破坏父权家长制的财产继承制度和男性中心的权力系统，所以倡言"万恶淫为首"而"百行孝为先"。游牧群团的贱视妇女，不但是受了邻接农耕群团的"污染"，也是后来军事性"奴隶家长制"结下的恶果，是掠夺战争才"让女人走开"的。

这样，西国的王母当然有权选择东方的大王。

可惜，受尽压抑、更压抑女性的中国文人，只把它当做一件风流韵事、一件高等婚外恋来津津乐道，来宣泄一下被礼教阀门关得死死的"来必多"（Libido）。唐曹唐《小游诗》说：

> 九天王母皱蛾眉，惆怅无言倚桂枝。
> 悔不长留穆天子，任将妻妾住瑶池！

---

① 〔德〕恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》，第4卷，第46、47页。

唐人传奇《纂异纪》里的《嵩岳嫁女》,曾拟作穆王戏西王母诗,更说:

> 奉君酒,休叹市朝非。
> 早知无复瑶池兴,悔驾骅骝草草归!

西王母后来在道教神谱里升格为玉皇大帝之后"王母娘娘",却被诗人亵渎侮弄轻薄至此,怎不令人感叹世风之日下,情欲之横流!

顺便说一句,大概为了消解这位"风流寡妇"的寂寞吧,传说为她配搭一位"东王公"。有关记载虽然晚到汉魏,这位"东君"却也有其显赫的前史。卜辞里除西母外有东母,从神话学看她是东方朝日女神,是生下十颗太阳的羲和那样太阳的母亲。后来转化为东君、为东皇太一,并且逐渐男性化,跟"西皇:西王母"配对(参见专节)。就传说学而言,"东皇:东王公"身上还流淌着黄帝、后稷、周穆公乃至秦缪公的"血液"——魏晋以还,汉武帝会见西王母的艳史就是摹拟穆王故事,按照"东方:王公/西方:王母"的模式制造的,并且成为"乐园:女性之追求"传说母题的末流(参见专节)。

穆王将归的时候,多情的王母真是难舍难分,悲吟离别之歌道:

比徂西土,	自从我远到西土,
爰居其野;	住居荒野啊何等凄苦;
虎豹为群,	牛羊作伴啊虎豹出没,
於鹊与处。	鹊叫鸦啼啊朝朝暮暮。

嘉命不迁，	神意天命啊不可更改，
我惟帝〔女〕。	天帝女儿我啊只能依服。
天子大命，	天子啊命大福大，
而不可称，	我不相称，
顾世民之恩，	普通人的爱爱恩恩啊，
流涕蚩陨。	也让我涕泪纵横。
吹笙鼓簧，	吹起笙管鼓起簧，
中心翔翔；	我的心也跟它低抑高扬。
世民之子，	普普通通儿女情深啊，
惟天之望！	只有天意才是我的希望！
（各本不同，此据《四部丛刊》影天一阁范本）	

西王母善啸，其啸也歌，那黄土高坡或荒漠秃山上的悲亢歌喉，真令人心碎。可惜文辞古雅晦奥，可能还经过《诗经》体的“夏译”，我们的臆度不能及其万一。穆王在这里似乎扮演做“始乱终弃”的薄情郎，先是应付差事似地回敬了一首官腔十足的“馆阁体”，后来简直一言不发，至多是刻石铭山而已。这也是古今逆旅羁途常发生的故事，《穆天子传》这部“纪实小说”却也含而不露，点到为止——这也为后来的“美女之追求”式的“游仙窟”型故事开了先河，可惜不大为治文学史者所注目。

斯维至先生曾据周原出土“簪笄”（有如西王母“戴胜”）而上刻“塞种”人像推论，西王母国主体亦属塞种，以女性为王。所据是《史记・大宛列传》徐广注，“一云夫人为王”（引案：这只是说女子可为王，并非一切“王”非女人担任不可）。“这样说来，犬戎、西王母国、骊山之戎都保存着以女子为王的风俗习惯，因此

它们都是塞种的分支"①。案：斯基泰人崇扬男性的勇武与阳刚，不大见到"女王"——亚玛逊(Amazones)女国才以女性为王(或说她们是斯基泰人的对婚族，译言"无乳")。但亚玛逊也是欧洲人种。跟斯基泰人种族文化都极为相似的玛撒该塔伊人确有女王(参见《历史》1·205--214)。塞种有少数"女王"。

至于《山海经》西王母的豹尾虎齿蓬发，斯先生以为是"西方人至今还流行的化装表演，妇人故意戴着假面具和穿着妖魔鬼怪的衣服，以逗人娱乐"②。说近孙作云，而未及其"祖灵(动物)扮演"性质。说是"化装表演"，大抵是不错的。

当然，所谓"母系氏族"的建立，不但跟经济制度相关，社会制度、文化习俗也是重要理由。所谓"权力"也决不仅是政治权力，还应该包括经济权力、生活权力乃至性、生殖和继承权力。这就是恩格斯《家庭、国家和私有制的起源》所说的，在所谓"群婚家庭"里，"谁是某一个孩子的父亲是不能确定的，但谁是孩子的母亲却是知道的"(《选集》第4卷，第36页)。中国古人很简括地说这是"知母不知父"——这样，母亲就通过控制继承人控制家庭及其财产。"那末世系就只能从母亲方面来确定，因此，也只承认女系"(引同上)，于是就有羌族"以父名母姓为种号"的世系制度，难于确定的"父名"不过陪衬耳。这样，祭祀制度和某些宗教行为便染上了所谓"母系"或女性的色彩，女人也就掌握了从经济到风习，许多重要的合法性资源。"女儿国"、"女王国"或"王母国"的传说就建构在这种圣俗交互作用的社会生活之上。

即令西王母之邦不采用"母系"血统制，"女王"也可能当政。

---

①② 斯维至：《从周原出土蚌雕人头像谈严允文化的一些问题》，《历史研究》1996年第1期，第96页。

现代人类学家承认所谓“单侧血统亲族”有两种形式：

以母系定血统
以父系定血统

但是他们不承认其间有“先后”或“落后/进步”的问题。决定血统归属的主要是生活方式和居住模式：“男人在漫长的岁月中去打仗，去狩猎”，往往“妻家居住”，按照母系定血统；反之则夫家居住。“也根据生态环境或经济地位；在粗放或集约农业的土地上集中或分散居住……。”①我们不知道西王母之邦的详尽生活方式。但虎豹爰处，鸟兽与群，畜牧与狩猎的成分肯定很大。然而考虑到这已经是一个较大的“酋邦”（例如已有大酋的“部落联盟”吧），可能已不是“单侧论血族”，或者，说不定曾经采用“父系制”的可能更大一些。这是一种“政治组织形式，或就群落整体而言，或就家庭集团而言，权力掌握在最高一辈年龄最大的人手中”②，这就是族长或家长。但如果他没有儿子，或儿子因故不能视事，为了避免群团的解体，“寡母”也可以按照某一时期的传统，掌握家族乃至整个联盟或“邦国”——她重新成为全体“国人”的母亲。

“从居方式”影响甚至决定采用哪一种“单侧计系”或“单侧继嗣”模式（父系或母系），这也是跟生态环境、资源条件、生产形式等联系在一起的。有一种“半游牧”生活，即有相对固定的集居地（帐幕、栅栏、墙圩、洞室或城邑）或季节牧场，但男子又经常远出游牧、狩猎或贸易、征战等等，就很可能采用“女方居住”，从

① ② 〔法〕安德烈·比尔基埃等：《家庭史》第1卷，袁树仁等译，三联书店，1998年，第69、66页。

而不得不采用"母系继嗣"。这当然不是什么女性压倒男子的"母权制",但女性的地位和"权利"总要比纯粹父系制高一些,特别是要比男性"家长奴隶制"高许多。"西王母之邦"也有可能属于这种情形。这样,她更容易因为"男性继承人"缺如或不能视事而由"王母"进为"女王"。

艾哈迈德·艾敏说,"只有战争方面,妇女赶不上男子,而战争又是游牧人的生活基础,所以她们的地位,较男子低下多了,有些部落,甚至活埋女儿"①,这在进入奴隶家长制和军事民主制时期及其后来的游牧民族确实如此;但在游牧早期,特别是兼营猎牧、简单园圃种植和"采集"时期,妇女地位并不低,尤其是在保存母系制或其残余的群团里。艾敏也承认:"游牧人民中的妇女,多和男子分担事务:伐薪汲水,挤乳编篱,织布缝纫;大体而言,她们的才干和男子差不多。"② 只是战争才贬低妇女。生态主义人类学家马文·哈里斯说:"妇女具有男子无法匹及的特长——即,他们能够生育、抚养、哺乳后代,换言之,妇女操纵着抚养大权。"③然而她们终究没有能够控制男人、包括控制男孩,以铲除威胁她们的"大男子主义"生活方式,就因为生存竞争,"狩猎"及其剧烈形式"战争",逼使她们心甘情愿地生育、抚养强悍凶猛的男子。

这位"文化唯物主义者",马文·哈里斯,是大力反对原始时期普遍采用所谓母系氏族制度的;他说,调查结果,这只占15%弱。但是,他承认:

---

①② 〔埃及〕艾哈迈德·艾敏:《阿拉伯—伊斯兰文化史》,纳忠译,商务印书馆,1982年,第1册,第10页。

③ 〔美〕马文·哈里斯:《母女·猪·战争·妖巫——人类文化之谜》,王艺、李红雨译,上海文艺出版社,1990年,第85页。

> 男子长期在外（例如渔猎、贩运、征战、畜牧等）的状况意味着妇女必须承担起日常工作决策，养育子女之责，还必须承担在种植园在田地中进行农业生产的重担。①

这是符合西域某些“女国”的实情的，尤其是实行猎牧或农牧混合经济的部落。只有蛋白质极端稀缺时的“狩猎”，才需要男子爆发的体力。游牧民族也不是无日不夜地行动。某些游牧群团有相对稳定的“季节牧场”或“势力范围”，也有相对稳定的住居点（只是一般不建造“城郭”，而只是构建栅栏、围墙之类），甚至还有少量田圃。男子外出时间较多较长，女子掌管家庭直到部落的“常务”，“男主外，女主内”，谁的地位都不太“低”，这种情况在某些较为早期（亦即没有进入所谓奴隶家长制和军事民主制时期）的游牧群团里是确实存在的。我们不能仅仅根据现代人的（政治）“权力”观念来判定原始生活和两性的地位，不能完全抹煞“母系”的存在。

任乃强先生概述得似乎更加“极端”，就像跟现代民族学家作对似的。他说：

> 游牧部落，因居无屏障，易受外敌侵袭。故壮健男子皆当担任保卫家族之事，管理牲畜帐幕则委于妇女与老弱。在对偶婚姻制度尚未严格建立以前，如此社会之妇女，真有厌胜一切之魔力者有三点：
>
> （1）以性的关系，使全群健勇有力之男子颠倒。

① 〔美〕马文·哈里斯：《文化的起源》，黄晴译，华夏出版社，1988年，第55页。

(2)以掌衣食资粮之关系，使全群男性无形中受其羁勒。

(3)以乳哺婴孩之关系，博全群爱护。①

我们当然更加"保守"一点，上述几点虽略涉及，但我们决不否认，任先生也承认，由于战斗掠夺与竞争，很快"必有男子崛起为王，改造为男性中心之社会"②。然而，在早期，妇女确实更多地掌握"生活的权力"，地位决不会如我们想象得那样卑微。我们不能从所谓"绝对母权"论的极端走向"妇女绝对无权"论的另一极端。

所以，在非定居性的原始群团里，尽管逐渐也由身强力壮或经验丰富的男人担任"巫酋"或"军务首领"(例如后起的 Basileus 之类)，以便从事征战掳掠，从而建构起男性中心政治制度和权势话语，但在一定时期内，一定条件下，妇人的地位依然较高，而不问其是否女王、王母。

游牧，或兼营游农的羌人族系就是典型。"羌女"或西王母地位的崇高，影响之重大，都与其残存母系制度风习相关。《后汉书·西羌传》说他们"所居无常，依随水草；地少五谷，以产牧为业"，主要营游牧经济无疑，以是"其俗氏族无定，或以父名母姓为种号"，这跟黄帝以后的华夏——汉族不大一样。他们跟匈奴同样保存恩格斯所说的"群婚残余"，诸如"父没则妻后母，兄亡则纳厘嫂(嫂)"，并不是因为女人低贱，而是因为女人是生命和财富的标志(他们的妇女也确实健壮，养孩子都"不避风雪")，这样才能做到"国无鳏寡，种类繁炽"(10·2869)，安定，团结，强

①② 任乃强：《民族研究文集·隋唐之女国》，民族出版社，1990年，第 212 页。

大。

如前所说，西域文化，在战国及其前，主要有两大系统：游牧的欧罗巴种的塞人（即 Sak 或 Sacae）系统/游牧或游农的蒙古种的羌人系统。他们的妇女地位都较高。那里一系列的"女国"或"女王国"便是其特出者。任乃强知之甚稔。他说：

> 从猎业发展起来的羌民族，则直到公元第八世纪以前，都一直保存着女性中心的社会制度。例如《唐书》记载的"女国"和"东女国"，就是世代以女子为王和朝官来统治男子的。……起码在羌塘和阿里地区是如此。所以我国古史所记的"西王母"和"西海女国"皆当导源于此区。①

我们还不能断定"西王母"是女儿国；但是，作为"王母"，即令是她的亲生儿子直接统治国家，她的社会地位和政治合法性，都决不会低弱。

以西王母为"女国"，或母系制群团，还见诸一些史家笔下。他们从不同角度论证以"王母"称"国"的缘由。例如，徐中舒说："《尔雅》、《穆天子传》都讲过古代的西王母国，可能就是古代的母系社会组成的群体，这里的男子是从妇居的母系族外婚制，因而以母姓为种号。"②

西域的"东女国"和"西女国"，主要见于——

> 《西域图志》（唐裴矩；今佚，可参见《隋书·裴矩传》等）
> 《隋书·西域传》

---

① 任乃强：《羌族源流探索》，第 18 页。

② 徐中舒：《先秦史》，巴蜀书社，1992 年，第 32 页。

《北史·西域传》

《大唐西域记》(唐玄奘)

《县道四夷考》(唐贾耽,或作《古今郡国县道四夷述》,今佚;可参见《唐书》之《地理志》及《四裔传》)

《通典》

《唐会要》

新旧《唐书·西域传》

《太平寰宇记》

这里有二女国:一个是与苏毗羌相关的"东女国",一个是与拂菻密接的"西女国"。但可概述为"西域女国",以区别于东部夷海文化区的"女儿国";那些女儿国神话性更强,《山海经》颇有涉及,我们将来讨论。西域女国,则只简述其有助于羌人古史考索者。

有别于以羌藏先民为主体的"东女国"的,是"西女国"。《新唐书·西域传》说:

> 拂菻西南际海岛,有西女种,皆女子,多珍货。附拂菻。拂菻君长岁遣男子配焉。俗产男不举。

这倒有像 Amazones。任乃强说,其地当在地中海中。可备一说。至于西域诸女国多属羌藏先民,《山海经》记载的若干女巫、女酋、女神或与之干涉。任氏复论"婼羌"诸国之母系制度曰:

> 他们自呼为 Ro,故云"婼羌"(《汉书·西域传》)。这样的母系氏族部落,满布于青藏高原的游牧区。《隋书》、《唐

书》称之为"女国"，有东女国、西女国与苏毗诸名。汉以前人皆称之为西王母（引案：此论大胆，却不必是）。《汉书·地理志》临羌县西海盐池说的"西王母石室"，所指为茶卡盐湖附近古女国的遗迹，不是《穆天子传》的西王母。《海内北经》说的"西王母"可能指的这里古女王国的传说。《海外西经》所说"女祭女戚"和"女丑之尸"，也可指的这个部分，或柴达木部分的羌落。……《西山经》是依据的《穆天子传》，可定。《海内北经》与《大荒西经》所引，与《班志》同地，可能同出于《禹本纪》。①

看来任乃强试图将"西王母"诸国纳入大西部地区做溯源性的考察，他又考据说，地处青康藏地区的昌都东北之察零，颇多盐泉，后来的苏毗、东女国便在这一带建国。盐是她们的生命线。他说：

〔羌人〕大抵从有社会组织开始，就是女性中心社会。起码在羌塘和阿里地区是如此。所以我国古史所记的"西王母"和"西海女国"，皆当导源于此区。吐蕃初兴时代的所谓"苏毗"，即"东女国"，他的都城"康延川"，即今日的昌都（传云：岩险四缘）。吐蕃把其国境东部的附属部落地区称之为"康"(Kams)，即用的这个"康"字。②

这是一个有待验证的重要观点，关涉中西文化交流史、世界

① 任乃强：《试论〈山海经〉的成书年代与其资料来源》，《山海经新探》，第 326 页。

② 任乃强：《羌族源流探索》，第 18 页。

史甚大。其中的“苏毗”女国属于羌人系统，更是值得推勘的个案。他的说法与我们略有不同(《山海经》西王母是统一而不可分割的)，却为西域“女国”提供一个广阔的背景，可以在其前进行综合与个别的考察。

案《隋书·西域传》说，葱岭之南有女国，“其国，代以女为王”，王姓“苏毗”，而字“末周”，在位二十年。女王之夫号“金聚”，“不知政事”。国内的男人“惟以征伐为务”，男子负责军事和狩猎(狩猎也是一种“军务”，带训练性质)。“山上为城，方五六里，人有万家。王居九层之楼，侍女数百人。五日一听朝，复有小王共知国政。其俗，妇人轻丈夫，而性不妒忌。男女皆以彩色涂面。一日之中或数度变改之。人皆被发，以皮为鞋。”这些都是古羌藏人的重要特征。

她们似乎还保存着西北骑射民族“剥(头)皮”和“二次葬”之俗：“贵人死，剥取皮，以金屑和骨肉置于瓶内而埋之。经一年，又以其皮内于铁器埋之。”

宗教信仰，有些像西藏的苯教。“俗事阿修罗神，又有树神。岁初，以人祭，或用弥猴。”祭毕，“人山祝之”，而行“鸟卜”(观察腹中谷、砂以定吉、凶)。显然曾崇拜猿猴和神鸟。这也与藏俗相合。以上都可与西王母之邦习俗互参。

“苏毗”也许使人想及《山海经》的“奢比”。

《山海经·海外东经》有奢比之尸——

> 兽身，人面，大耳，珥两青蛇。一曰肝榆之尸在大人北。(253)

《大荒东经》作：“有神，人面，犬耳，兽身，珥两青蛇，名曰奢比尸。”(355)

犬耳，宋本作"大耳"。王念孙《读书杂志》据《海外东经》校改为"大耳"。袁注(355)从之。疑当作"犬耳"，《山海经》正是记载怪物之书。从"犬耳"也可窥见其族对"犬"之重视，珥蛇、持蛇之神如弇兹等多与西部怪神相关(参见专节)。

"奢比"或"奢比尸"(ɕia piei ɕiei)很像译音。可供傅会者，有"西比：锡伯"，《史》、《汉》写作犀毗、胥比、师比者，又指"北狄·斯基泰式"带钩，"西伯利亚"(Siberian)正自其派生①。

它们跟"苏毗"的读音接近。"犬耳"亦近其重犬之习。

当然也有比较古怪的看法。例如周策纵先生猜测，"奢比尸"可能是希腊医神阿司克利庇斯(Asclepius)，尤其是他的埃及化身萨累比司(Sarapis)的"译名"，持蛇而为医药之神②。

周说不如"师比"之说"平实"，甚至还不如"苏毗"说的"近音"。但这些都只是不可靠的假说。我们之所以特别介绍这个"苏毗"，是因为它是羌人的"女儿国"，直到隋唐，其社会制度迄无大变③。可见羌族在春秋战国时期及其前肯定有相当一部分在一定程度上采用所谓母系制度。

而《穆传》西王母，据我们上述研究，最可能是羌女而远嫁塞种者。羌人和塞种妇女地位都较高。所以西王母很可能是夫死而继位为女王——甚至其治下，许多方面还像东女国或苏毗羌。聪明的女主既继承并发扬了女方的光荣传统，又利用并发展了夫族的某些惯习，才能有这样高贵的地位和身份。美国人洛克

---

① 参见萧兵：《犀比·鲜卑·西伯利亚》，陕西《人文杂志》1981年第1期；收入《锡伯族历史文学论文集》，新疆社会科学院，1982年。

② 参见周策纵：《中国古代的巫医与祭祀、历史、乐舞及诗的关系》，《清华学报》新12卷，第1·2期，1979年，台北新竹。

③ 参见《任乃强民族研究文集·隋唐之女国》，第218页。

还认为这个"东女国"Sumpa(苏巴：苏毗)正在丽江北部地区，邻近所谓"女儿国"纳西——她们保存母系制度较多。"奇怪的是，纳西妇女〔至今〕非常大胆而敢作敢为，比男子更为积极主动"①。纳西确实与古羌有渊源关系，其说可参。

都广素女与雪山神女，乌米女神

《山海经》关于西域、西域美女，尤其是关于西王母的故事，有许多跟中原文化传统、价值观念截然不同的要素和观念，例如美丑的对立统一、转换生成，必须引起我们的注意。这对于研究中华民族多元、多样、多彩的社会历史和美学理想及其演变、传承大有裨益。而也只有比照了西域女主、美人或"女国"的文化特征之后，才能看清上述"中亚羌种女王"西王母及其传说的深潜意蕴或真相。

例如西王母的虎齿豹尾、蓬发戴胜，现代人以为丑怪，但在当时，也许却像冠戴羊角、羊头、羊形的羌人那样以为美不可言——所谓"羊人为美"——乃至视之为"美人"，祀之为"美神"②。与之相对照的，还有见于《山海经》之"素女"。

后稷所潜之"稷泽"(盐泽：罗布泊)，所葬之"都广"，都在西域，略如前证。作为"乐园"，后稷葬地("世界中心")里还出现了"素女"的形象。郭璞注文说后稷葬地，"盖天下之中，素女所出

① 〔美〕洛克：《论纳西人的"那伽"崇拜仪式》，杨福泉、白庚胜编译，《国际东巴文化研究集萃》，云南人民出版社，1993年，第53～54页。

② 参见萧兵：《美·美人·美神》，《美的研究与欣赏》第1辑，1982年。

也"、郝懿行和袁珂等都说是经文误入注释，相当古老可靠（《帝王世纪》等书说，后稷妻为姞氏，属羌人系统，不知与素女有关否）。

"素女"屡屡出现在黄帝故事中，成了"房中秘术的首倡者"、操作者和示范人。古代房中术多假素女，《隋书·经籍志》等就载有《素女秘道经》和《素女方》等（参见《双梅景阁丛书》及序）。

汉王褒《楚辞·九怀》曾说素女善歌。西域女子能歌善舞，西王母也"善啸"。荷兰的高罗佩注意到《海内经》或郭注所说后稷葬于"天下（地）之中"，而"素女所出也"，指出："这意味着素女与祭祀后稷祈求丰年的崇拜有关。另一种说法是把素女与祭祀川泽祈求丰年的崇拜相联系在一起。这种崇拜在民间宗教，特别是在南方，占有重要地位。"①作为高禖女神的"素女"，本来就担负有祈求禾稼与族裔蕃庶的双重职责，宜其与庄稼之神（后稷）同在合祭。她的善于交媾，自然会诱导土地与植物之丰饶。中国的西王母，西亚的伊斯塔，印度的迦梨－难近母－乌摩等，都带有保证"两种生产"大丰收的禖神性。

清郝懿行《山海经笺疏》对"素女""鼓瑟"诸事，有所考证，指出：

> 素女盖古之神女，此在〔都广〕野中也。又郭注"天下之中"当为"天地之中"。

袁珂《校注》引明杨慎《山海经补注》："素女在青城天谷，今名玉女洞。"亦可存以俟考。（446）我们的看法则可简括为：后稷

① 〔荷〕高罗佩：《中国古代房内考——中国古代的性与社会》，第105页。

葬地被说成在西域，那么素女肯定来自西域。

西域有"世界中心"观念。葱岭(Pamir)、昆仑，甚至小小的朅盘陀都曾被说成是世界之"中"。

素女之素，可能指皮肤白晰，是高加索人种的颜色。素女美丽。从天山南麓、塔里木绿洲到帕米尔高原，都是美女丛生的地区。所谓赤乌多美女，"达坂城姑娘真漂亮"是也。塞妇和羌女都颇有美丽出众者。

我们还不能证实素女的族属。然而，后稷确实娶了西部的姞妃，太王(古公亶父)也是迎来了"色好"之太姜的。

顺便交代，发明和传播(西域)性技术的还有"容成氏"(参见戎狄章)。《穆天子传》有"容成"，也是西域人物，或即此。

《汉书·艺文志》房中书里有《容成阴道》26 卷。

《艺文类聚》卷三五引《博物志》说："昔容成氏有季子好淫，白日淫于市。"跟乃父"一脉相传"。帝放逐容成氏季子于西南，"季子妻马，生子人身有尾蹄"，这是很像西域"半马人"神话的(参看该节)。我们认为，这种"人兽的交媾"可能包含着"锡马蕃庶"的丰饶巫术，甚至是为了取得更优秀更具神性的"马种"或"人种"(参见插图 155)

《列仙传》说："容成氏，自称黄帝师，见于周穆王，能善补导之事，取精于玄牝，其要'谷神不死'，守生养气者也。"(据王照圆校正本)这显然是一种生殖崇拜或性信仰。

很可怀疑，"容成"之类原是西域"性乐园"的男性巫师或性爱女神的男性化。可惜资料太少，不能做更多的推想。我们还怀疑，容成季子妻马，生人身马首或马首人身神，可能跟"马头娘"相关，而涉及"蚕神"之嫘祖乃至白水素女，尤奈缺环太多，有待深入探掘。

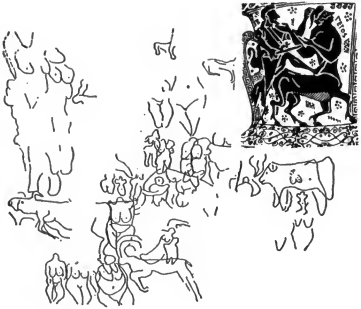


图 155　人兽媾合与繁育信仰

（左：沙特阿拉伯岩画；右上：希腊瓶画“英雄杀死喀戎”）

类似“容成”传说的人兽媾合，见于上古民俗、传说和艺术作品。其原因十分复杂：或是为了取得圣兽或“祖灵”动物的“灵性”，或是通过人与动物的相互感触而使双方都得到繁殖。其隐约的表现则是某些人兽合体的神/人或人兽的“亲密”干连而屡见于《山海经》。这里更须重视其繁育信仰。

素女，既是贞洁的处女，又是性经验丰富的“荡妇”。世界神话史上的“处女神”多带有这种“善/恶：贞/淫：美/丑”的二重性。连西王母亦不例外。

房中秘籍《素女经》，主要是假托“黄帝问素女曰”，问答多属性学事宜，缺乏传说学材料。里面还出现了采女、玄女，并素女之分化。

《素女方》之首也有“《素女经》黄帝问素女曰……”云云。

《论衡·命义篇》说：“素女对黄帝陈五女之法。”

马王堆出土医书《十问》，假托黄帝问容成等交合之道，却没有“问素女”。（从此亦可知传播性巫术的还有“容成氏”）。

所以我们觉得都广之野的素女跟西域神秘文化关系很大。其“来头”甚至可以追溯到西亚南欧的一系列性爱女神或美丽的大母神。

黄帝问素女房中之术的传说，有人认为就是缙绅难言的“不雅驯”而史迁所不书者。其实仅仅《山海经》，“不雅驯”之事更多。西域“大比赤阴”就比素女之术更露骨。

但是不能排除这样的可能：素女作为西域的美人，她带来了西方的繁殖信仰与巫术（这跟性技术是难解难分的），有如后来西域“番僧”传播“春药”之类，这种繁殖巫仪和性技术后来被说成“房中术”的源头。实际上，原始乐园象征着“两种生产”的丰饶，自然也包含着男女生活的完美和美女俊男的众多。其丰饶巫术亦必丰富。

“素女”是塞种还是羌人姑娘，目前还不好遽下结论，似乎前者的可能大些。羌族倒是保存着这种“繁育技术”的。她们的求雨咒词相当“猥亵”而直露，有如所谓“大比赤阴”所暗示。

男人的×物常求女人的×户，饿得很，渴得很！

弄×物，咕咕咕；弄×户，咕咕咕！
得了！云已聚齐了！
得了！云雨一起都来了！①

“饮食”与“男女”互渗，热望解除口腹与根器的双重“饥渴”，且藉以祈求甘霖，连“云雨巫山”的双关廋词都隐括在内了。据称，“参加求雨的都是已婚妇女，所以唱得出这样的歌词。在别首歌词中，妇女们还得描写昨夜怎样与丈夫性交。不过，我们未闻羌民在求雨时有乱合的行为”。这种行为是世界性的，印欧人种亦曾行之。“这又与印度的农节有别（案：实是异中有同），而与荷兰及德国的农民夫妇于播种时期在田野敦伦的情形近似”②。我们在《楚辞》和《老子》两“破译”里举出大量事例和图纹证实把“房中”移到“野外”进行，实质上是繁育巫术，这是世界性的。

素女族属的另一个可能是：羌人远迁西域与塞种杂交，获得其白色肌肤的遗传基因，成为杂种优势的“西方美人”，但素女更多塞种血液，而肯定与雅利安人种相关。

塞种的性技术情况不大清楚。但他们喜欢使用“迷幻剂”之麻黄——而麻黄是有壮阳或刺激性欲之兴奋剂成分的（参见专节）。

素女在“都广”，西王母在“少广”。顾颉刚就敏感到“少广”为“都广”之联系与分化。素女和西王母同是西方美丽的女人，

①② 胡鉴民：《羌族的信仰与习为》，《边疆研究论丛》，1941年；引见《中国原始宗教资料丛编·羌族卷》1·555。

其所居，因而"有相似的地名，也未可知"[1]。而无论是都广或少广，都曾被视为"宇宙中心"；无论是素女或西王母，"也都曾占据'宇宙中心'"（参上）。这显然是西域人的观念，证明着太阳神处女神惟我独尊、崇高无比的中心话语地位。从伊斯塔到丢尔迦（Durga），莫不如此。与她们相关的 Zigurrat、冈底斯、喜马拉雅、昆仑山、帕米尔都曾被视为"世界中心"（详见《中庸的文化省案》）。

近年中国神话学收获之一，就是重新建构出白水素女跟蚕神—螺神"嫘祖"的密切关系；她们都是从天而降、成为黄帝性伴的"仙女"，由于白水素女曾蜕变为"螺蛳姑娘"而叠合在一起（嫘祖就是尊化的螺蛳姑娘），并且成为（可能）导源于西域的"天女下凡/天鹅处女"型故事的一支（参见"蚕神、螺神与生命意象"章）。

陈建宪也看出，所谓"素"，除了白皮肤之外，"本义指未经染色的生帛"，素女就是"本色之女，即少女，处女或未婚之女"[2]，所以《搜神后记》里"白水素女"里螺蛳姑娘一旦被农夫所"窃相窥掩"，被偷看了素洁的肉体及其隐秘，便触犯 taboo，无所遁形。这本质上仍是"天鹅处女"或"羽衣型"故事。陈建宪指出，这反映着成年礼中少女"隐秘"被偷窥、被解破的"恶果"[3]，是很敏锐的。素女或处女（尤其处在幽禁期中）是神圣不可侵犯的"纯洁"，就像月亮谷的戴安娜（参见插图 156），然而素女又是性爱女神；在原始思维里，"姑娘月经（或处女膜血）之不洁，同神人

[1] 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑，第 37 页。

[2][3] 参见陈建宪：《〈白水素女〉"偷窥"母题发微》，《华中师范大学学报》1999 年第 2 期，第 96 页。

图 156　出浴的戴安娜

（法国布歇的油画，巴黎罗浮宫博物馆）

希腊的阿尔特米斯，罗马的戴安娜，印度的雪山神女，都是纯洁无瑕的月亮女神。她们跟"白水素女"一样既是性启蒙者，又是圣洁的处女，谁都不允许偷窥其美丽的裸体——青年猎手阿克泰翁误闯她的"玄牝：谷神"或"月亮甘泉"，就被她变成牡鹿（雄性力量的象征），让她的猎犬咬死。

的圣洁两者之间并无差别，不过是同一神秘力量的不同表现而已"（《金枝》下・861）。除了这一点，"素女"经过仪式的考验与升华之后（或者说被遴选为圣处女、女巫或"女神"之后），她便会

教导成年期结束的男性战士以性知识与性技巧，启迪后者规避性的痛苦与危害，成为"真正的男人"。所以素女又是性启蒙者和性教育家。

"素女"另一个可能的来源是印度的"雪山神女"（素之言"白"，与雪相应）。她也是房中术的"倡导者"，性爱女神。也许肤色偏白，雅利安成分较多。

佛教金刚乘供奉双神：

夫：湿婆（Shera，破坏与再生的象征）：太阳神
妻：雪山神女（Pārvati，女性力代表）：月神

高罗佩说，雪山神女是湿婆的女性活力（sakti），没有这"性力"，男性不能有任何创树。"作为宇宙创造力的象征，她还靠自己本身而成为一个强有力的女神。……在许多后来的性力派经咒中，她是作为一个解答她丈夫提出的各种问题的指导者而出现"；高罗佩因而敏感到，这"同中国古代房中书中与黄帝问答的素女颇为相似"①。

案："雪山神女"（Pārvati），音译"婆婆谛"或"帕瓦谛"，意译即"吉祥天女"，性爱女神（参见插图157）。其异名极多。

钵特摩（Padma，莲花）
喜罗（Hirā）
因底罗（Indirā）
世母（Lokamàtà）
功德天（———— 毗沙门天之妹）

① 〔荷〕高罗佩：《中国古代房内考》，第461页。

图 157 雪山神女:吉祥天女

(印度青铜雕像)

"婆婆谛"(Pārvati)者,系破坏神湿婆(Shiva)之妻,义为"吉祥天女",居住在大雪山上,有人拟为"白水素女"(她们的神话性格确有相通之处),既是"处女",又是性爱的启蒙者与教导者,形象变化多端。

有时她以“雪山神女”而有两位数的“分身”或“化形”(参见《宗教词典》第379页)。

西藏吉祥天女班丹吉姆的第一个化身就是“欲界”天女——这跟性爱女神“素女”的性、格完全一致。其称号有：

欲界自在天女
魔主
大命女王
女大战神
战神王后 (参见内贝斯基,第27页)

班丹吉姆虽然主要是蓝色或黑色,但她的分身、伴神或属神却颇见白色者。她的“异称”玛丹玛索女神系统里有两组女神：

长寿五姊妹——吉祥长寿五神女,神勉长寿五姊妹,或“具吉祥空行母”五姊妹

十二丹玛女神——长寿五姊妹女神之属神

藏传佛教或以为通过性爱即“双修”可达成富足、长寿或解脱,所以女神多性感十足。长寿五姊妹之首扎西次仁玛,就是笑容的“白色女神”,在宁玛派著作里更是“既年轻又漂亮”,右手持希望之珠,左手持尾部系有“吉祥骰子”和镜子的占卜神箭①——她是丰饶和占卜女神。

十二丹玛女神“白色”的多吉查姆杰更是耐人寻味。藏文文

① 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨:《西藏的神灵和鬼怪》,谢观胜译,西藏人民出版社,1996年,第203页。

献歌颂她说：

啊！无上的护法女神多吉查姆杰，
您的身体如雪山一样洁白，
您佯怒微嗔，无比美丽……①

她跟都广之野的"素女"是否有些相像的地方呢？

在西藏宗教，尤其原始性苯教跟印度教、佛教密宗相淆杂，繁复无比的神系里，雪山女神的地位相当于"玛"(Ma)系大女神，即：

吉祥天女　班丹拉姆(Bpal－Idau－lha－mo)

其形象十分可怖。"天女蓝身，无靴。下身穿人皮，即其亲子之皮，上披虎皮，为愤怒之意。……"②这是她的怒相。在苯教观念里，她本是妖神，所以非常可怕；后来为莲花生"金刚手"收服为藏传佛教护法神，以其狞恶威慑邪魔③。她本是婆罗门教、印度教的命运、财富和美爱女神。最常见于《梨俱吠陀》，义为"吉祥"(Lakṣmi)；但在《阿闼婆吠陀》里被人格化，而且"有'吉'与'不吉'两种特性"④——吉凶/善恶/美丑的二元对立和

① 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，谢观胜译，第 203 页。

② 李安宅：《从拉卜楞寺的护法神看佛教的象征主义》，《西藏研究》创刊号，1981 年，第 25 页。

③ 参见〔英〕噶尔梅：《概述苯教的历史及教义》，向红笳译，《国外藏学研究译文集》第 11 集，第 101 页。

④ 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981 年，第 379 页。

互转，是这类生命兼性爱女神的重要特征，从素女到西王母几无例外(参后)。

"世界大山"如昆仑/冈底斯/葱岭/须弥山等等往往跟"乐园"、跟"不死的仙乡"相叠合。而丰盈、健美、长寿乃至不死，往往可以通过男女的欢乐(性生活的圆满)来达成。所谓御女升仙、采补，男女双修、神秘"房中术"等等，都导源于"爱窝"(性乐园)的古老观念，后世才堕落为迷信和罪恶。所以，从"素女"到雪山神女，从伊斯塔(Ishtar)到西王母、简狄、姜嫄，都兼司性爱、繁殖和"生命"。

戴维·利明等以为她是哈拉巴文明的产物，"作为一位大母神，她是伊南娜(Inanna)、伊西斯(Isis)、得墨忒耳(Demeter)和赛比利(Seble)的东方姊妹"①。她赐予生命并降伏妖魔，又是"女性原则"的体现者(性力之 Sakti 曾被哲学化为"女性原则")，这是"宇宙的统治力量"②。这个"女性原则"或"女性本原"力量是如此巨大：它，一旦离开 Shiva(湿婆)，这位创世与破坏的大神就无所施其伟力。倘若它丧失片刻，倘若负载它的女神(提毗)刹那间闭目小憩，"整个宇宙连同诸神便顷刻化为乌有"③。这是对性爱的亲和力的无上崇敬。

作为素女式的性启蒙者和教导者，雪山女神的"性法力"简直无边(参见插图 158)。

> 她又是宇宙间一切"爱"之凝聚。正因如此，她对爱神伽摩(Kama)的职司不无助益。据说，瘦骨嶙峋的年迈者，已是老态龙钟，对情爱之道无能为力，倘若为女神偶一顾

---

①② [美]戴维·利明，埃德温·贝尔德：《神话学》，第 72 页。

③ 参见[美]克莱默：《世界古代神话》，第 297 页。

图 158 见于西域的印度性爱女神

（左上：新疆和田丹丹乌里克废寺唐代壁画“吉祥天女”；右上：新疆克尔孜石窟迦梨男女双像；左下：克尔孜的大自在天及其妻；右下：作为对照的佛教化“吉祥天”）

吉祥天女（Pārvati），作为古代印度性爱女神，曾“转化”为雪山神女，而与《山海经》都广之野的西域“素女”趋同。她以“处女”之身进行性的启蒙与教导，后来被认为是房中术的开创者。“帕瓦蒂”（Pārvati）跟迦梨（Kali，Karli）女神同格，也是性爱女神兼大母神。

盼，则顿时化为翩翩少年，为妙龄女子竟相追逐。她们头发蓬乱，前胸裸露，腰带松弛，衣裳脱落。……①

她被称为"提毗"（女神，又 Par excellence，姣美无比的女神），还能令诸天、群神忘情，狂恋。"提毗被视为炽烈的情爱那种无与伦比之力的化身；宇宙万有的萌生，无不系于此"②。

在《摩诃婆罗多》里，正如"素女"出于世界中心的"都广之野：稷泽"，吉祥天女出现在"天柱"蔓陀罗山（Mandra）或须弥山所搅出的"乳海"里，有如夜空之皎月（正如男性创造神多被"配拟"为日神，性爱女神也多被视为月神，最明显的就是欧洲的 Artemis—Diana，请参见插图 156）。

……有月亮从大海生出，
其光线似乎有百千之数，
华光熠熠分外皎洁。
凉爽的清辉闪烁不住。

紧接着产生了吉祥天女，
出自清奶油，身著乳白衣；
这位修罗女神出现之后，
又产生了乳白色神马一匹。③

---

①② 〔美〕W. N. 布朗：《印度神话》，引见〔美〕克雷默《世界古代神话》，第 298 页。

③ 《摩诃婆罗多插话选》，金克木、赵国华译，人民文学出版社，1987 年，上册，第 82 页。

可见她跟西王母一样曾经兼为月亮女神，后来又对转为太阳神；有人就曾把西王母拟为雪山神女，而跟雪一样洁白、奶一般纯净的“素女”对位或互置。

她们还是歌舞女神。能歌善舞正是西域女子的一大特性。西王母善啸，其啸也歌。

《风俗通》引《黄帝书》说：“泰帝使素女鼓瑟而悲，帝禁不止，故破其瑟为二十五弦。”（吴树平校本，第 230 页）《史记 · 封禅书》略同。

《尔雅 · 释乐》疏引《世本》则说：“庖牺氏作瑟五十弦，黄帝使素女鼓之，哀不自胜，乃破为二十五弦，具二均声。”《拾遗记》略同。

——所谓“锦瑟无端五十弦，一弦一柱思华年”，就据的它。可见素女是西域音乐家。扬雄《太玄赋》也说：“听素女之清声兮，观宓妃之妙曲。”

清黄丕烈《战国策札记》引《春秋后语》：“武灵王游于大陵，梦见处女，鼓瑟而歌，登黄华之上。”当是同型传说，只是华夏君王与西域美女间的暧昧故事业已模糊。

而宋人虞汝明《古琴疏》（《说郛》辑录）还把素女之歌跟《山海经》（西域）乐园的描写融通起来，以为它们是“相生”或“互动”的，颇有启迪：

> 素女播都广之琴，温风冬飘，素雪夏寒，鸾鸟自鸣，凤鸟自舞，灵寿自华。

雪山神女，Pārvati 及其化身 Kali，“每当降魔除妖，则欢欣若狂，婆娑起舞，以致山摇地动，众神惟恐危及自身，急忙请求湿婆劝止。湿婆卧于迦梨女神足下，女神意犹未尽，仍然踏其体舞

个不停，直至恶者为之胆裂"①。这实际上仍然是对性力(Sakti)和"性的舞蹈"的无尚颂扬。

如此一来，作为"后"一级女神或所谓"大天女"(Manādexi)，这位神女就有多样的分身与称号，涵化着她们的神性与神格。

毗摩(Bhima、婆婆谛、帕瓦谛；"吉祥天女"；插图 157)

避魔(Bhima 之音义两译，见《大毗婆娑论》)

迦梨(Kali，或 Karli、大母神，或黑色女神，即"时母"；插图 159)

帕瓦蒂(Parvatı，"性力"，即 Sakati 之象征；"高山的女儿")

摩哈德毗(Mahādevi，"大天女")

萨蒂(Satī，"贞洁女神")

丢尔迦(Durgā，女战神；湿婆之妻，"难近母"；插图 158)

乌摩(Umā；转为突厥语 Umi，犹少司命；插图 159)

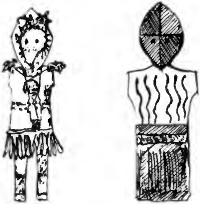
其实这只是最重要的几种(其他分身可参见下引莉杜·巴玛文)。

现在重点审视雪山神女这个重要的"化身"："乌摩"。

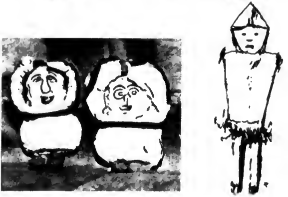
Umā 在印度是重要的女神主，但在藏传佛教里"仅占一小位置"②，这说法也许不确切。她被称为umādevi(宗姆乌玛女

① 〔美〕W. N. 布朗：《印度神话》，引见〔美〕克雷默《世界古代神话》，第 298 页。

② 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，第 322 页。



甲（1）都斯乎 · 爱米　甲（2）阴交母班—紫翁—爱米



乙（1）shamanism 生育神偶　　乙（2）爱米

图 159　爱米神(萨满教神偶)

从中国东北到西伯利亚等地的萨满教都信奉“爱米”(Emi)神，她是婴幼、生育乃至生命的保护神，很像吉祥天女、乌摩(Umā)，或华夏和楚地的“少司命”。不过她常常以幼儿的形象出现，体现着对婴儿及其生命力的崇拜。

神)，她"手持'喀札'(三骷髅头手杖)和头盖骨碗"，本身"蓝黑色"，穿黑丝长服，骑象①。

南亚的乌摩神从中亚辗转传到北亚萨满文化圈，在阿尔泰语系突厥—通古斯语族里广泛流行。

前举突厥语之 Umai(汉译"乌麦"或"乌弥")，汤姆生(Thomson)氏《蒙古之突厥碑导言》说，"Umai 一名，今尚流行，似为保护儿童之女神(原为幸福神?)"，就是通古斯—满语族的"爱米"②。

《阙特勤碑》(第 31 行)有"朕母实与 Umai 无异也"，位略在"善神"之下③。巴托尔德说，汗王把 Umai"比拟为自己的母亲"，在天上为母神，在人间即是"王母"；这"乌弥的崇拜在阿尔泰一直保存到最近的突厥人的萨满教中"④——德连科娃有《Umai》专文论之。以此，有人想到西王母。

韩译《暾欲谷碑》(2·西·38 行)"昊天，Umai 及神圣水土"并列。林恩显说："Umay(即 Umai)系伊朗起源之女神。"⑤实可推及印度。

Umai 在北亚和东北亚萨满文化圈里势力强大。

---

① 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，第 322 页。

② 参见岑仲勉：《突厥集史》，中华书局，1957 年，第 897 页。

③ 参见〔丹麦〕V. 汤姆逊译：《蒙古古突厥碑文》，韩儒林汉译，引见《突厥与回纥历史论文选集》，林干编，中华书局，1987 年，上册，第 484、473 页。

④ 〔苏〕威廉·巴托尔德：《中亚突厥史十二讲》，罗致平译，中国社会科学出版社，1984 年，第 12 页。

⑤ 林恩显：《突厥文化及其对唐朝之影响》，《中国历史论文选集》，幼狮书局，1976 年，台北，第 1 集，第 480 页。

Emi，Emi（松花江赫哲族）
ajami（黑龙江赫哲族）

松花江赫哲族把她当做辅助性“保护神”，有四种（参见插图160），她们都能“辅助萨满通达于神明”①。特别是胸前绘蛇者为萨满领路神。莫斯科民族博物馆，“有一个很大的‘爱米’神偶，在它胸前加挂着‘额其和’，是萨满保护神的一种”②。她也曾化身为鹰，鹰（阔里）或说“祖灵”，或说萨满大神，也是萨满“走阴”的引路者③。或说，她本来就是女萨满的神化。

赫哲族幼儿的魂称“奥米亚”，曾化为小鸟。

鄂温克族称婴儿魂为“乌麦”（Umay），“小儿‘乌麦’丢失则生病，要请萨满举行‘乌麦’仪式”④。这表示婴儿和婴儿（保护神）的一体化——所以，我们的《楚辞新探》（第284～286页）认为她的神格、神性跟《九歌》“竦长剑兮拥幼艾”的少司命神十分相似：她们都是爱神、禖神、母神和婴幼保护神）如同汉代求子或禳疾也要祈祭西王母）。“乌麦”则“原为婴儿魂灵”，化形为鸟（少司命也化身为燕，为句芒，西王母则有三青鸟），“显灵为神”⑤。祈求“乌麦”，一般“要在夜间跳神，才能把孩子的灵魂找

① 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，历史语言研究所，1934年，上册，第113页。

② 华泉：《赫哲族萨满教神像画中的历史真实》，《文物》1975年第12期，第7页。

③ 参见傅朗云、杨旸：《东北民族史略》，吉林人民出版社，1983年，第177页。

④⑤ 乌丙安：《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》，上海三联书店，1989年，第121、173页。

问人间"①。这跟李大明《九歌》"夜祭"之说暗合。西王母也是落日暮月女神。

素女-乌米，又跟即将讨论的西域的"大比赤阴"对位，叠合。

这里，最重要的是"乌摩：乌弥：爱米"一词的原义。岑仲勉引《Turkische Tur Fan》(Texte Vii)一书之释义云：

> Umai：
> Nachgeburt(胎盘)
> Schamteile(?)(阴户)②

指出："此女神殆民俗学所谓崇拜生殖器也。"③——盖即"大比赤阴"之流亚，犹如古中国的"帝：象帝"(详见《老子的文化解读》)。

富育光曾引证前苏联学者C·B·伊万诺夫《黑龙江流域民族造型艺术手册》里对Umai一词在通古斯-满语族里的原义的列举和考据(他认为此词为女真语"乌母西"之转音)，诸如：

> 奥麦　女人肚子，子宫　(埃文基人)
> 奥莫　巢；穴，洞　(那乃人)
> 乌木克　巢　(图鲁罕地区埃文基人)
> 奥米　周岁婴儿灵魂　(涅吉达尔人)
> 奥米亚　周岁婴儿灵魂　(那乃人)
> 奥米松妈妈　女神，在她所管辖的天上，生长着有儿童

① 参见《鄂温克社会历史调查》，第235～236页。

②③ 参见岑仲勉：《突厥集史》，第897页。

灵魂的氏族树 （那乃人）

奥米：乌米，奥米希：乌米希 调配孩子的神 （中国东北埃文基人）

在突厥人和蒙古人那里则有——

奥麦 女人的肚子，子宫 （蒙古—喀尔喀人）

乌麦 女人的肚子，子宫 （蒙古人）

乌麦 胎盘 （外贝加尔的布里亚特人）

乌麦 保护婴儿消灾祛邪的护身符 （克钦人）

鄂麦 儿童庇护神的图像 （别尔蒂尔人）

乌麦：鄂麦：奥麦 庇护孩子的女神 （绍尔人，帖列乌特人，哈卡斯人）①

这里除了"婴儿魂"、"婴幼保护神"与鄂温克人或赫哲人略同外，主要是女性生殖器官之义；所谓洞、穴或巢，我们的《老子的文化解读》早就论述过，跟"玄牝：谷神"同样暗指女性生殖系统。

富育光也说，所谓巢穴，"是指育婴的'巢'，实际就是指'子宫'，或'女人的肚子'"，其义较为古老②；满族，至今犹在母女间"传布"其信仰，"'乌米'是与妇女月经及月经布有关，此神非常厉害，可以行走，可以有鸣叫声"，其神威超过男子③。

雪山女神，乌摩—爱米女神曾化形为牝器，为"大比赤阴"（参见插图160）；白水素女亦曾蜕变为"螺蛳姑娘"（卑化之"嫘

①②③ 参见富育光：《萨满教与神话》，辽宁大学出版社，1990年，第29～30、80、81页。

祖")，螺或蜗正是女性内生殖器的意象：两者相合。而白水素女跟"天女下凡"(天鹅处女/螺蛳姑娘/织女天孙/马头娘/嫘祖)类型故事的再发现，也恰与此一致。

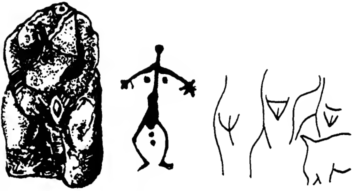


图 160　性器：女神：大比赤阴

(左：南斯拉夫伊斯特里亚圣堂浮雕，约公元前 700 年～前 300 年；中：阴山岩画；右：安格尔斯·苏·安格林地方洞穴绘画)

原始艺术里常常以性器官或"女性三角(区)"代表妇女或女神，其他部分却予以简化或省略，有如《山海经》的"大比赤阴"。所以，跟"白水素女"同格的"乌摩"(Umā)或"爱米"(Emi)女神，其原型意象也是女阴、母腹或子宫。

作为性之女神，这位素女或毗摩或乌摩女神还跟所谓"玉母—阴母"乃至"西王母"相叠合(前引顾颉刚就说，都广之素女跟少广之王母是趋同的)。

《广弘明集》释法琳《辨证论》引黄巾军秘籍《黄书》说：

开朱门，进玉柱，
阳思阴母曰如玉，
阴思阳父手摩足。

如玉之"阴母"疑即素女之演化。玉，素也；素，阴也（就好像乌摩—爱米也是阴母，也是牝器之化身）。所言者盖性技术、性巫术。但如玉之阴母，跟作为高禖女神的玉山王母也是暗通的。她们都是掌握万物生死的命运之神，或"司命女神"①。用高罗佩的考证来表达，雪山女神或素女，"成了万物所出的子宫"，亦即与大母神叠化的、作为道的原型意象的"玄牝：谷神"，并且从而"主宰了万物的生死"（前引书，第478页），乃至世界秩序和宇宙平衡之建立（详细论证请参看我们的《老子的文化解读》）。生的对立面是死，生死是可能对转的。如上所说，性爱转化为纵欲，就是死亡！

颇有敏锐的学者，注意到"毗摩：乌米"或雪山神女、吉祥天女跟西王母这种趋同或可比之处。

英国学者彼尔氏（S. Beal）曾说，这位代表处女纯洁性和女人性力的吉祥天女，"大母神"，有如中国的西王母②。

库尔班·外力也说其形象与神性与西王母至为相似③。

她们都是高禖神女，性爱女神，"性乐园"的女主人。

姚宝瑄也说，西王母跟毗摩—帕瓦蒂或其分身的乌摩女神

① 参见沈天水：《西王母原型探》，《延边大学学报》1997年第2期，第127～128页。

② 参见岑仲勉：《汉书西域传地里校释》，上册，第62页。

③ 参见〔维〕库尔班·外力：《西王母新考》，《新疆社会科学》1982年第3期，第76页。

"二者在神性上可谓相同无误"。她们跟西亚大母神伊斯塔(Ishtar)同样兼具"慈爱"和"杀罚"的善恶二重性。他还以自己的拟音比较二者读法的近似。

〔乌摩〕umā(梵语)
〔王〕uang(雨方切)
〔母〕mou(莫厚切) } umou(上古汉语、连读)
〔乌玛依〕Umai(突厥碑文转写)

后者是古代中亚的生命女神,突厥碑文冠有 iduq("神圣的"),义指"光明之国";作为女神,带有女萨满的意味,后来转变为卫拉特蒙古的创世女神"麦德尔娘娘",是"又与西王母同"①。

莉杜·巴玛认为,西王母与"乌摩:毗摩"女神在性格与形相上有若干共同之处,例如"善/恶"、"美/丑"的二重性,等等,"西母"发音也接近"乌摩"(其实第一音节不近)。在时代上,西王母最早出现于公元前 14 世纪(似指卜辞"西母"),乌摩则见于公元前 4 世纪的《摩诃婆罗多》;但"西王母晚于印度最早的图腾象征中的母神,即达罗毗荼时代母神图腾象征"②。她认为《穆传》里西王母说"我徂西土",证明她"来自西方土地,即印度"(其实"徂"是"去",西土、西域都不一定指印度)。值得注意的,倒是——

① 姚宝瑄:《域外西王母神话新证》,引见郑志明主编《西王母信仰》,佛光大学南华管理学院,1998 年,台湾嘉应,第 131 页。

② 〔印〕莉杜·巴玛:《中印神话中乌摩与西王母之关系》,《中外文化与文论》,四川大学出版社,1997 年,第 1 辑,第 123 页。

〔乌摩〕作为湿婆(Siva)的配偶，她居住于喜马拉雅山，而西王母居于昆仑山的洞穴之中；喜马拉雅山，昆仑山起点都是帕米尔高原，以帕米尔高原为中心向南、东、西三方延伸。实际上，湿婆与乌摩居住在凯拉涅(Kailash)山(案即冈底斯山)，而凯拉湿山是伟大的喜马拉雅山脉的一个部分。①

这就使得她们跟“都广之野”上的素女更加相似。

她也认为“群玉山”很像密尔岱山(崟山)。瑶池，她试图拟之于冈底斯山的玛呐池(Mansarovar)，“它的特点与瑶池一样，加上它的水上成长着美丽的莲花”。许多印度贵人都曾到这里朝圣，求仙，修炼瑜珈功。

“素女：雪山女神”最大的“能”，就是“性力”(Sakti)；或者说，她们是“性力”的人格化，是宇宙生命及其运动的催化者。印度的《爱经》写道：“夏克提(即 Sakti)的女阴抓住了湿婆(Sheva)的男根，宇宙性的性高潮由此而起。‘创造’(力：精)由此射出。宇宙因此震撼、初动。”(引见罗迪亚·米勒：《发现迷药》)原始思维里，“宇宙生命”是跟性活动相合拍，相一致的。所以“素女：雪山女神”不但宝相庄严，而且崇高无比。

高罗佩指出，雪山女神(跟“素女”一样)是处女神，然而，又是最“放荡”的美妇，“作为‘大母’，她成了万物所出的子宫，并且主宰了万物的生死”②，就好像西王母能够“慈我九子，相对欢喜；王孙万户，家蒙福祉”那样(参见《易林·鼎之卒》)。正如西

① 〔印〕莉杜·巴玛：《中印神话中乌摩与西王母之关系》，《中外文化与文论》，第4辑，第121页

② 〔荷〕高罗佩：《中国古代房内考》，第178页。

王母兼为暮日与落月女神一样，她也具有日月的力量："早期讲止精法的译本是以湿婆为日，雪山神女为月、为日的反光，而晚期经咒却正好相反，湿婆在书中是苍白的月亮，而雪山神女则成了太阳，成了毁灭的赤火（Kālāgni）。"①这跟西王母兼为日、月/冰、火/朝、暮/生、死即天地阴阳之神确实如出一辙。展现着她的二元性格，只是"素女"的恐怖面失落较多罢了。

所以在道教的某些文籍里，西王母跟 Durga 一样也会变成男性，兼掌男女、阴阳。这种二元对立或者说对立统一，是保罗·拉法格所谓"处女母亲"（亦即美与爱与性之"大母神"）的重要特征。我们在分析西王母神格与神性时曾经反复揭示其圣俗/善恶/美丑的二重性。

她是落月女神，暮日女神，而可比照"代俗"，他们"以东西阴阳（月/日）所出人，宗其神，谓之王父母"（《史记》索隐引谯周）；

她赐人福祉寿数医药乃至生命，却又"司天之厉及五残"，以寿星、福神、兼摄病瘟凶厉和刑罚和死亡，"主知灾眚五刑残杀之气也"，是灾星、刑神、死神、厉恶之首和兵燹之神（刑具和兵器可以相互转化）；

她蓬发戴胜，虎牙豹尾，即在原始部落看来也威严厉肃凶猛，却又是最美的女人——这里还不说她在历史时期所转变成的年可三十许，明目皓齿，多情而又丰艳的性感丽人，"修短得中，天姿晻蔼，容颜绝世"；

她是炽热的火山神（阳），又是冷艳的玉神、月神（阴）；

她是白天，是晴朗，是太阳（"西皇"：女性的蓐收），又是黑夜，是阴霾，是月亮（职司日月的西降和死亡，晚暮）……

这些都是可以跟西亚和南亚调谐阴阳，试图建立"世界秩

---

① ［荷］高罗佩：《中国古代房内考》，第 178 页

序"的大母神相对照的。

所以，不管西王母神格多么崇高，姿容如何艳丽，她都跟西亚的 Ishtar，南亚的 Umā 生命女神具有善恶、吉凶的二重性，特别是古老的《山海经》较多保存她的狞猛可怖的"变相"(或变形)的一面，以致伊藤清司先生说她是"凶神的总代表，恶鬼的元凶"①——我们却时刻没有忘记美是历史范畴，生命女神从来都被初民(直到晚近)当做美和爱的女神。而且我们必须承认这种"善良/恐怖"女神的主要倾向，或者在特定时空以及公认的权威文献和千百年积淀而成的文化观念里的女神重要特征。"例如一位女神(案如西王母)，她可以是个善良母神，基本特征占优势，也可以显露出恐怖母神的特点，具有变形特征优势"②；一切都要视其历史的发展，以及在特定时空里相对确定的主导面。因为"这两种主要特征的对立与共存及其优势的转移，可以表现于原型女性发展的一切阶段。一个万古常新地变化着的、拥有两种特征的意象占据着发展的中心"③。

这里，最重要的是杨公骥强调指出的西王母瘟神性格。关于此，李丰楙说，《山海经》不大写星辰，像北极星、太一、牵牛织女、参商二星等，都没有记录。但是说西王母司"天之厉及五残"，厉、五残等都是星名。"据说西方星宿'昴'，有大陵积尸之气，气一散佚，厉鬼就随着出行，西王母就在西方，因此负责掌管；五残星则出于正东，在东方原野的上空，形状像辰星。五残又叫五锋，这颗凶星一出现，就是五方毁败的朕兆，大臣诛亡的征象。西王母主刑杀，所以也由其掌管，避免凶星常出现作

① 参见〔日〕伊藤清司：《山海经的鬼神世界》，第 137 页。

②③ 〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，第 37 页。

虐"[①]。此意至新。这能够部分说明西王母的负面或变相特征的因由。但这种天象见于记载较晚。

《晋书·天文志》,太陵有八星,"太陵中一星曰积尸,明则死人如山"(1·183)。

"五残星"见于《史记·天官书》,"出正东东方之野;其星状类辰星,去地可六丈"(1·47)。现在还不知道跟西王母有什么关系,然而西王母作为大母神的二元对立结构和性格"分裂",无法抹煞。因为,西王母处于西方,在中国神话宇宙观中,西方模式对应着秋天,代表生命的衰败,走向死亡[②];人死归土,归西(这也许发生在佛教东来之前),"正是地母的西方分身所职掌的死亡功能的反映"[③]。所以,"西王母又是太阴之神即月神,同时还是主刑杀的秋神、凶神"[④]——这正相当于印度吠陀神话里"地母"分身之一的尼尔蒂,"张着吞噬一切的大口,收回由地母的东方分身所生育的生命"[⑤]。

仅就具体原因而言,这种种"分裂"或对立还是有它特定之背景的。例如,我们觉得,西方诸神,像西王母、蓐收(或少昊)、伯强等兼为刑杀之神的一个原因,不仅因为她们代表着西方—秋天的肃杀之气,在一定程度上,还基于对沙漠朔风的恐惧,乃至基于对西伯利亚寒流的感受。

《吕氏春秋·有始览》:"西北曰厉风。"

《史记·律书》:"不周风居西北,主杀生。"

《楚辞·天问》:"伯强何处?惠气安在?"伯强与惠气相对,自然是"厉风:寒流"的神格化(参看《楚辞新探·伯强和冷空

① 李丰懋:《神话的故乡——山海经》,第200页。

②④ 叶舒宪:《中国神话哲学》,第84页。

③⑤ 叶舒宪:《高唐神女与维纳斯》,第77～78页。

气》，第527页）。伯强可能即“禺强”的异称。王夫之《楚辞通释》就说：“伯强，厉鬼。一曰禺强，北方阴气之化。”《淮南子·地形》说：“禺强，不周风之所生也。”《律书》正说不周风主“杀生”所以《楚辞》王逸注等说伯强是大厉疫鬼。郑志明说：“西北风除了带来寒流外，也常有着瘟疫等病毒的流行，如此，禺彊也是一个刑杀之神。”①是有道理的。“素女”之素的衍生义也是“寒”。这不但跟西域高寒地带多雪相关，不但跟“雪山神”可能有潜在联系，她必定也有她的冷峻面，有如难近母。

对立，甚至分裂，在女神意象里是永恒的(尽管能够把握其相对确定的主导面)。印度的黑色女神或“宇宙之母”迦梨(Kali)特别显示着这种慈爱与恐怖的二重性(参见插图161)——西王母的形象经过华夏—中原的“中和”，当然不会这样严重地“分裂”和绝对的对立。除了形象和武器的可畏之外，这位时母，作为“超越存在大海”的慈航，“她是‘宇宙的力量’，是宇宙的全体，是所有成双对立的调和，神奇地把绝对毁灭的恐怖，和无私却富含母性的保证结合起来。身为变易的时间之河及生命之流，这位女神既创造，也保存和毁灭”②。她既是“新生”，又屠杀生命，项下绕着髑髅或头颅，腰间别着人手。坎伯指出，对这位崇高伟大的“时母”女神的全面理解，要超脱尘俗和日常的经验，要摆脱“婴儿期”对于母亲的无保留信任和眷恋。“对任何精神上尚未准备好的人而言，要完整的看待她(或她们)将会是一件恐怖的意外。”③这显然是宇宙间两种对立的力量——阳和阴，生与死，创造与毁灭，善与恶，等等——的神话学反映，是对人类的智慧、

① 郑志明：《神明的由来——中国篇》，南华管理学院，1997年，台湾嘉应，第31页。

②③ 〔美〕坎伯：《千面英雄》，第120页。

图 161　迦梨：时母女神的两面相
（印度绘画与雕刻）

大母神，从"时母"（迦梨）到西王母、白水素女都有其可怖面，因为她们兼摄阴阳、生死、善恶。她们或者展示着容光焕发，视如三十许丽人的美艳，有时却转化为旱魃、嫫母，丑恶而恐怖。丑到极点就是美，美的背后便是丑，就好像有生命，必定有死亡，要"复活"就必须首先被"生死女神"所杀戮，所吞噬，而后再诞生。所以她项间围着头颅，腰里插着人手。她的长舌跟她的阴门同样吞吐着生命。

信仰和能力的考验。它考验着我们的意识和审美能力是否能经受这样强烈的冲击，能否辩证地分析和理解这种无法回避的“荒谬”。

莉杜·巴玛还注意到，这些美丽阴柔温馨的大母神有时还兼着刑杀之神（如西王母）或者女战神（例如难近母，雅典娜与阿尔特米斯），她们都曾“救世”或帮助、救援圣王（例如西王母之对周穆王）。乌摩及其分身的难近母（Durga）是骑虎的战神（参见插图 162），西王母则趺坐在龙虎座上（龙虎象征东、西，或日、月）。这些都体现着上述宇宙的二元对立力量。

> 这样，西王母是东西、日月、男女等宇宙的二元素具备于一身，统合并且支配着它们。这二元素就是阴和阳。乌摩也作为宇宙的母亲，通过阴阳的结合产生出新的生命力，因为作为粮食充足的神，她被人与神都崇拜。按照一个印度教神话，有次湿婆看到她的这种能力以后，高兴地拥抱她，拥抱得非常紧，使两个身体结合为一体，成为半男半女的神。这个神话就告诉我们阴与阳均衡的重要性，完全接近于西王母支配阴阳的概念。①

综上所说，世界神话里的性爱女神亲自示范教人，还带来蕃庶和丰饶；然而却永远是素女，是处女，不能随意亵渎或侵犯。为了使旧的生命得到更新，通过“生—死—生”的无尽循环达到永恒，生命神往往兼为死神，战争之神却又同时是恋爱女神。她们的性技术更是一把双刃的剑，它劈开两性之间的蒙昧或障碍，

① 〔印〕莉杜·巴玛：《中印神话中乌摩与西王母之关系》，《中外文化与文论》第 4 辑，第 126 页。

图 162　印度女战神“难近母”
（印度民间织品图纹，绘画）

“难近母”（Durga）为湿婆（Sheva）之妻，跟迦梨（Karli）、婆婆谛（Pārvati，吉祥天女）等同格，以大母神而兼为战神，六（或）八臂分执武器，狞猛可怕。西王母也虎齿豹尾，兼及瘟神、死神、刑神，掌天之灾厉与五残，乃至刑杀之气，同样可怕。

但是更可能割断生命的精脉——性爱乃至繁殖女神不时向人们展示其可怕的严酷和凶残。从泡沫和贝壳里诞生的阿弗罗迪特也曾手握武器，艳丽绝伦的雅典娜兼着战神，阿尔特米斯—戴安娜更曾无情地杀人！我们对于良渚玉器上“美之女神”以兽目为乳，兽口为牝，展现着“有牙女阴”，恐怕记忆犹新吧。

赤乌氏与西域鸟族

《穆天子传》说："天子五日观于舂山之上，乃为铭迹于县圃之上，以诏后世。壬申，天子西征，甲戌至于赤乌，赤乌之人□其献酒千斛于天子……"舂山(《山海经》边春之山)即葱岭，指帕米尔高原，这是无争的事实，那么"赤乌"肯定在高原之西——有人拟之以"竭盘陀/乌秅"，不是一点道理都没有的。

而赤乌氏之先恰恰"出自周宗"。郭注："与周同始祖。"其实更可能是"同始妣"，指与周先对婚的西迁羌人。武王伐纣，赤乌白鱼之祥便是其先妣神或祖灵神遣使报喜。传曰：

> 大王亶父(郭注：即古公亶父字也)之始作西土，封其元子吴太伯于东吴，诏以金刃之刑，贿用周室之璧。〔大王〕封丌(其)璧(嬖)臣长季绰于舂山之虱(侧?)，妻以元女，诏以玉石之刑，以为周室主。

"元女"，如果准之以上文"元子"，那指的是太王长女，那就是封"驸马爷"于帕米尔高原东侧(如是舂山羌人"元女"，那就仍是姬姜对婚旧例)。

沈福伟认为，"葱岭以东，穆王最西所到的地方是赤乌氏"；赤乌氏处在叶尔羌河上游，是出产瑶玉的"群玉之山"(他以为"皮山"指古密尔岱玉矿)，正是"和西王母部落的塞人散居之处"①。

---

① 沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1987年，第16页。

黄新亚略采其说，以为葱岭东部，昆仑山北麓，即“今和田、叶城、莎车一带，正是著名的和田玉产地”①。

但我们觉得，它跟《穆传》西王母之邦还有一大段距离。《山海经》的西王母既在“玉山”，又处“昆仑之丘”，那似乎是一种“异文”（玉山主要指密尔岱，但西域多玉，或非一处），跟《穆传》西王母之邦也不在一处，这里确实并非“赤乌”之地。但是初民的地理观有笼统、宽泛之“弊”，更没有近世的“国界”观念，“西王母”既是西域大邦，甚至从锡尔河上中游到叶尔羌河域到密尔岱到和田南山都可以拉扯在内（参见下章），“赤乌”也就常常被扯在一起。

赤乌，或作赤鸟。它相当于，或联系于：

> 赤国妻氏　（《大荒西经》）
> 大妣赤阴　（《海内经》）

它们因“赤”色而可能相关。但更重要的，这证明前举周初的“赤乌”神话渊源有自，断然不是秦汉以后的伪托。

“赤乌”以鸟名国——虽然还不知道其与鸟崇拜有否关系。同处西域的西王母与鸟亦有干涉。所以，“赤乌氏”又可能是一位以鸟为标识，或与鸟相融汇的大女神，或繁殖女神（参见插图163）。

> 《穆天子传》（西王母歌）：“比徂西土，长居其野；虎豹为群，於鹊与处。”（於鹊就是乌鹊）

---

① 黄新亚：《丝路文化·沙漠卷》，浙江人民出版社，1995 年，第 7 页。

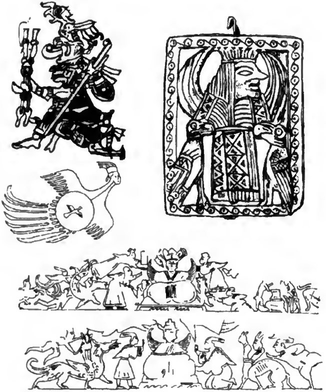


图 163　鸟的女神

（左上：马雅老女神伊克斯克尔；左中：太阳神鸟女神，汉画像石；右上：阿尔特米斯—俄提亚女神，斯巴达象牙饰片；下：西王母，汉画像石）

这些女神或以鸟为冠戴，或以鸟为扈从，或化形为鸟，或肩臂生翼；都是与神鸟崇拜有关的生命女神或日月女神。西王母以三青鸟为使，侍从亦身生翼，安知没有赤乌氏在内？

《山海经·海内北经》："西王母梯几而戴胜杖，其南有三青鸟，为西王母取食。在昆仑虚北。"

这可能是"赤乌"的分化——"三足乌"是更可能分化为"三青鸟"的。《太平御览》引《尚书大传》就说："武王伐纣，观兵于孟津，有火流于王屋，化为赤乌，三足。"她们跟西王母的关系极为密切（参见插图164）。

可见三足乌正是"赤乌"的一种形态。赤乌以其"赤"而可证为太阳神鸟；而且，可能是三头神鸟"离珠"的简化。

《海外南经》狄山有离朱（202），郭注说《山海经》图作"离珠"。离珠正三头之太阳神鸟而保卫昆仑宝物者（有专节），而太阳神正是火一般"朱"或"赤"的。

更足证者，《海外南经》狄山，"帝尧葬于阳，帝喾葬于阴"，爰有离朱（202），郭注说："木名也，见《庄子》（案：离珠可转换生成为太阳神树，如"三珠树"之类）。今图作赤鸟。"（203）鸟而赤者，正太阳神鸟，若日中踆乌或三足乌，也正是"赤乌"的异称。

郝氏笺疏因而疑赤乌乃"南方神鸟焦明之属也"。焦明又作朱明，亦太阳神鸟的一种（朱鸟、赤鸟意同）。

袁珂以为即日中踆乌（三足乌）。又名长离（案：又有炎离、火离、阳离诸称）。《文选·思玄赋》"长离"，古注为"朱鸟"。《书·尧典》："日中星鸟，以殷仲春。"传云："鸟，南方朱鸟七宿。"然则赤乌本质上是一种"太阳神鸟"，跟凤凰、三足乌一致。

我们曾反复论证：凤凰本质上是一种赤色的火鸟，太阳神鸟。《鹖冠子·度万篇》明白地说："凤凰者鹑火之禽，阳之精也。"《古微书》所引的纬书也多说凤鸟、离朱、赤乌都是火精，阳禽，即涵化并象征太阳火之神鸟。

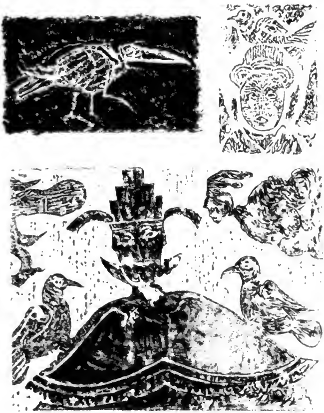


图 164　赤乌、三青鸟与西王母

（左上：三足赤乌，四川成都汉代画像砖；右上：山东微山两城镇汉画像石；下：山东嘉祥汉画像石）

赤乌或三青鸟是西王母的侍从，赤乌或三足乌本是太阳的标识，三青鸟是其衍化。可见西王母与太阳、与“鸟族”的密切关系。右上，神鸟竟成为西王母的“动物冠戴”，可见她曾举行某种“扮演性”仪式。

《春秋元命苞》:“火离为鸾凤。”
《春秋演孔图》:“凤,火之精也。”
《春秋文耀钩》:“南宫赤帝,其精为朱鸟(鸟或作乌)。”
《礼稽命征》:“凤,火也。”

前引《鹖冠子》谓“凤:火鸟”,与文一致。

然则作为太阳鸟的“赤乌”也可以看做一种“火凤凰”。

尹荣方则更进一步以为凤凰无非是“鹑火之禽”的尊化,以黄脚三趾鹑为母型的火鹑则又讹变为三足乌,为三首离朱;张衡《灵宪》所说,“日,阳精之宗,积而成乌,乌有三趾,阳之类也,故数奇”,可作证明。黄脚三趾鹑一变为日中三足乌,再变为《山海经》三头离珠于服常树上,递卧递起,以伺琅玕①。这有一些道理。但我们觉得,“鹑火之禽”(其母型或为三趾鹑,或如他人所说的普通鹌鹑)勿宁说是火凤凰或赤乌的一种存在形式,一种卑化(参见下文对《山海经》司帝百服之“鹑”的讨论)。

看来《穆天子传》里跟殷周相关的“赤乌”故事是比较古老而可靠的。它还可能是鸣于岐山的鹫鹭或凤凰的母型。

《礼·檀弓》:“周人尚赤。”这不能说仅是五行终始和符命观念的产物。武王伐纣“赤乌白鱼”之祥也不能单纯地说为伪造。这赤乌是跟西域赤乌联系在一起的。或说,周人以“赤鸟”为凤,为兆示丰收与季节变化的神鸟(参见插图 165)②。例如《史记·

① 尹荣方:《论火凤凰与三足乌的起源》,《华东师范大学学报》1990年第1期,第82页。

② 参见王晖:《论周文化中朱鸟赤凤崇拜的原型、蕴义及演化》,《人文杂志》1994年第5期。

图 165　凤凰衔嘉禾

（左：四川成都附近汉墓画像砖；右上：撒马尔罕唐代风格衣饰；右下：波斯工艺装饰）

神鸟衔嘉禾是耕稼民族的祥瑞。汉画里常见的凤凰衔仙草或瑞禾，多是“赤乌衔谷”母题的演进。这幅画里凤鸟所衔瑞草，巧妙地“过渡”为羽冠乃至眼纹孔雀尾，似乎整个鸟都为自己的祥瑞物所缭绕。必须注意，中亚、西亚艺术也有类似“母题”。这跟穆王由西王母等处取得“穄麦”的传说有关。

周本纪》正义引《尚书帝命验》云：

季秋之月，甲子，赤雀衔丹书入于酆，止于昌户。（1・115）

《诗・大雅・思文》正义引《尚书・大誓》，《汉书・董仲舒传》引《尚书》（传），《春秋繁露・同类相动》引《尚书》（传），则说

周兴或武王伐纣时，赤乌(或赤鸟)衔谷至武王之屋。但《封禅书》索隐所引《尚书中候》等却是先言有"火"自天而下，再说"流为赤乌，五至，以谷俱来"。

《山海经·西山经》说："有鸟焉，其名曰鹎鸟，司帝之百服。"郭注云，或作"百藏"。郝笺："百藏，言百物之所藏。"或将此二者联系起来，说"赤乌"是丰穰的象征①。这可以看董子所引《尚书传》之言："周将兴之时，有大赤乌衔谷之种而集王屋之上者。武王喜，诸大夫皆喜。周公曰：茂哉，茂哉！天之见此以劝之也。恐恃之。"这可能是根据《国语·周语》周兴，鸑鷟鸣于岐山的神话再造出来的。

在其他纬书里，与谷物相关的赤乌故事有——

> 《尚书中候》："渡于盟津。……有火自上复于王屋，流为乌，其色赤，其声魄。五至，与谷俱来。"
>
> 《雒书灵准听》："武王伐纣，渡孟津。……有火自天，止于王屋，流为赤乌，乌衔谷焉。"

案：《穆天子传》赤乌氏献给周人"穄麦百载"，即"青稞大麦"良种，这是赤乌衔谷神话的历史依据。《毛诗》郑笺云"赤乌以牟麦俱来"，大麦、小麦兼有。东汉延笃《与李文德书》称"食赤乌之麰麦"，即指此瑞麦(参见西王母与嘉禾及穄麦节)。

在农耕社会里，神谷和嘉禾的出现或降赐，同样是政治合法性的证明、长治久安、国祚绵长的宗教保证。何况这里确实有引进耐寒或高产良麦之至意。

---

① 参见王晖：《论周文化中朱鸟赤凤崇拜的原型、蕴义及演化》，《人文杂志》1994年第5期。

民族考古学家根据《大荒西经》台玺、叔均等稷裔与"赤国妻氏"并提，以为其即赤乌，实属羌人。"据《汉书·西域传》载，自青海祁连山经新疆昆仑山到葱岭，都有羌人居住。赤乌氏可能就是这些羌人中的一支，其地约在葱岭（帕米尔）东部，今新疆塔什库尔干东境①。……周族很可能是直接从'赤乌氏'引种麦类的"②。

鹑鸟或鹑火之禽该是凤凰的袖珍版或卑化形式（参见插图166）。

> 《尔雅翼》引《禽经》："青凤谓之鹖，赤凤谓之鹑。"
> 《鹖冠子·度万篇》："凤凰者，鹑火之禽，阳火之精。"
> 《埤雅》引《师旷禽经》："赤凤谓之鹑。"

有人以为其模特系雉科小鸟：鹌鹑。"鹌鹑，又名红面鹌鹑，赤喉鹑，……古人将鹌鹑称为赤鸟、赤凤其原因正基于其颜色特征。另外，鹌鹑的喜群居、不喜高翔的习性与载籍的朱鸟、赤凤、凤凰之习性亦多吻合。"③作为候鸟，他到达东部地区之时，正是农作物入藏之时，与《西山经》鹑鸟"司帝之百服（藏）"相合。——"谷物的丰饶可能便是这神鸟（帝使）惠赐所致的，赤鸟成了谷物的兆瑞之神，甚至是谷物丰收的根本原因。"④

① 〔原注〕参见钱伯泉：《先秦时代的"丝绸之路"——〈穆天子传〉的研究》，《新疆社会科学》1982年第3期。

② 卢勋、李根蟠：《民族与物质文化史考略》，民族出版社，1991年，第27～28页。

③④ 何根海：《"射日"、"逐日"的文化阐释》，《东方丛刊》1997年第1/2期，第27页。

图 166　火凤凰：朱雀：鹑火之禽

（左上：南阳汉画像砖；左下：四川荥经汉画像石；右上、右下：白族纸马，人首朱雀）

汉代的朱雀跟鹑火之禽、火凤凰已经没有多大区别，但都渊源于"阳离：火离：离朱"和衔禾的赤乌，所以嘴里或衔仙草，其大腹或鳞甲则来自野鸡、孔雀或鹌鹑，民间的造像鸡、鹑、凤也很难分清。

《吕氏春秋·应同篇》:“文王之时,天先见火,赤乌衔丹书集于周社,文王曰‘火气胜’;火气胜,故其色尚赤,其事则火。”(2·677)在五行系统里,周确实被归于“火/赤”。

尹荣方说:“南方朱雀取象于鹑,恐并非因为鹑具有尾巴短的特点,而在于鹑作为夏候鸟,其本身所具有的时令意义。”(参见插图167)①它的母型有二说:

黄脚三趾鹑(鹤形目三趾鹑科)

鹌鹑(雉科)

图167 鹑形神鸟

(伊朗银盘,6世纪)

中国的南方朱雀,甚至“火凤”,取象之一是“鹑”. 西亚—中亚艺术里也有鹑形神鸟.

① 尹荣方:《论火凤凰与三足乌的起源》,《华东师范大学学报》1990年第1期,第80页。

主要是前者。古籍写为：

鴳　鷃　鹌

这跟前引何根海说完全不同。《尔雅·释鸟》："鶠，凤；其雌凰。"闻一多、郭沫若以来都读鶠如燕。尹氏却说也由鹑（鷃：鹌）而来①。其实，这数者是统一的：一声之转的"燕：鶠：鹌：鷃"，都可看做"凤凰：玄鸟"的分化，或者说，它们都可尊化为玄鸟、为凤凰。它们之间可相置换。正如《西山经》"鹑鸟，是司帝之百服"郝笺所说，此凤也，《海内西经》表明，昆仑及西北皆有凤凰。尹荣方也反复强调，"火凤凰"的母型就是鹑火之禽之"鹑"（母型为黄脚三趾鹑）②。这样，当然也可以倒过来说，所谓朱雀或鹑火之禽都可能"尊化"为、演进为更美丽的凤凰（参见插图 166）。

案赤乌传说虽为周人所固有，但周代属火、属赤却是"五德终始"学说据此构拟，而为秦人所渲染，当做继统合法性的舆论。对后起的记载不能过分执着。

就《史记·周本纪》盟津既渡，"有火自上覆于下，至于王屋"而言，还是"球形电闪"可能更大，"流为乌，其色赤"者，傅会耳。

学者们在讲到神鸟的时候，总是局促于东夷集群明确而强大的鸟崇拜，对于西部群团（例如夏周）的神鸟简直是避之犹恐不及，生怕"冲击"了夷夏东西、殷凤周龙文化系统对列的严整性。我们的《中国文化的精英》曾因后稷第三次丢弃时"鸟覆翼之"，即神鸟的救护而困惑。虽然《国语·周语》明明说："周之兴也，鸑鷟鸣于岐山。"跟《诗经》里"凤凰鸣矣，于彼高冈"一致，我

①② 尹荣方：《论火凤凰与三足乌的起源》，《华东师范大学学报》1990 年第 1 期，第 81 页。

们仍然强调"周、羌等族以鸟为神使可能是受了强大而先进的夷人文化影响"，尽管他们独立地"尊祀神鸟却是可能的"（第 270 页）。其实神鸟崇拜（它包含，却又广泛于旧说之"鸟图腾机制"）是从东到西，由北到南都相当普通的事情，不像旧人类学理论里"图腾制度"那样"专擅"而相对确定。"太阳神鸟"更是世界神话现象，"泛太平洋文化"表现得较为集中突出，却不仅局限于所谓"亚美文化连续体"或"萨满文化圈"。

杨希枚先生曾详细分析周初"赤乌白鱼"神话，参照瓦特贝雷（F. Waterbury）等的意见①，揭出："在许多民族中，鸟固然常是神与人交通的媒介，为天路的使者②，甚至象征王权（Kingship），同时就殷周铜器艺术饰纹而言，鸟与中国古代的宗教信仰也显有密切关系。"③这也证实着鸟崇拜的普泛性，以及《山海经》、《穆天子传》和《史记·周本纪》等记载鸟鱼祯祥的政治意图和宗教意义，而与张光直的帮助巫王"升天"的"动物伙伴"理论有些相似。

王昆吾更对东西两向的神鸟崇拜做了大胆而明快的划分。他根据新石器时代以来的上古鸟纹统计分析，归纳出四型两类：

上古鸟崇拜	短尾鸟	鸫鸠型、鹰鸮型	东部主要崇拜对象
	长尾鸟	踆乌型、翟雉型	西部主要崇拜对象

① ② Florance Waterbury, *Early Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculation*（《远古中国的文学与象征——遗痕与追索》），Chap. VIi, The Birds（第 6 章：鸟），pp. 111～128. 参见③。

③ 杨希枚：《先秦文化史论集·论今文〈尚书·太誓〉、〈尚书大传·太誓〉及〈史记〉的白鱼赤乌神话》，中国社会科学出版社，1995 年，第 565 页。

他特别注意到，在《说文》系统里，“凡短尾鸟之名皆从‘隹’凡长尾鸟之名皆从‘鸟’。这里的部首之分，实际上是两种鸟崇拜类型或鸟文化类型的反映”①。这里也许有些不确切，例如，东部也崇拜“踆乌”（或日中三足乌），翟雉也是凤凰的一种母型（凤凰的母型主要是鹰鸷加上雉鸡或孔雀）。但是，他揭出西部民族也有他们的“独立”鸟崇拜，是发人深省的。

前引《西山经》：“三危之山，三青鸟居之。”(54)这三青鸟（或三足乌）从来被认为是西王母“食物”的供应人，“动物伙伴”或“侍者”（前揭汉画像石/砖便多见其形象），如郭注所说：“三青鸟，主为西王母取食者，别自栖息于此山也。”或以为这是西域神鸟传说的扩延，但更可能是甘青人民（包括羌人）对其光荣先妣及神物的纪念。

鸟作为神使，可举一个小小的参照物（不多说常被引用的殷墟卜辞的“帝使凤”）。志费尼《世界征服者史》里，从丘陵里生出的五子中最幼者不可的斤（Bugu－Tegin）被拥立为汗，“全能真主赐给他尽知各国语言的乌鸦（zāgh），他在哪儿有事要办，乌鸦就飞往哪儿去侦察，把消息带回”②。这很像为西王母取食的三青鸟，或与之共处之“鹊”。译注云，zāgh 词义不清，“今天指鹊和穴乌”③。这，作为痕迹构造，也证明神鸟的传达信息（其典型的形式是“雉鸲/凤鸣”之类祖灵鸟的示警与报喜），带着相当的政治性与宗教性：它们（往往作为“帝史”即“神使”）讲述着、传布着“天与神授”的政权合法性的“权威话语”。在这种情况下，张光直“动物伙伴”或“另我”协助萨满登天、交际神人的理论，也是

①③ 王昆吾：《中国早期艺术与宗教·鸡彝和斝彝》，第 66 页。

② 〔伊朗〕志费尼：《世界征服者史》，波伊勒英译，何高济汉译，内蒙古人民出版社，1980 年，上册，第 64 页。

值得借鉴的。

如上所说，太阳神鸟"赤乌"、"朱鸟"、"鹑火之禽"可能被"尊化"为凤凰。作为西域"中间站"的新疆天山阿拉沟地区战国时期墓葬(M28)里发现"凤纹刺绣"丝织物①，证明西域确实有凤凰的形象或凤凰的信仰。

发掘主持人王炳华报告说：

> 阿拉沟第28号墓，竖穴墓室略近圆形，卵石砌就。其中丛葬多人，与彩陶、钻木取火器等共存。见到一件凤鸟纹刺绣。在长、宽约20厘米的素色绢地上，用绿色丝线锁绣出凤鸟图象。②

可惜残破不堪，但仍可见凤躯，"微曲的腿、爪"③。C_{14}测定，距今2620±165年，约当战国时期。丝绢和凤纹，无疑是"中原地区的产品"④。这既可能是文化交流的产物，却又证实着它已楔入或融入西域本土的神鸟崇拜机制。如上所说，赤乌(三足乌)或离朱，正是太阳神鸟凤凰的一种形态。这个发现不但证明当地居民确实喜爱或崇拜神鸟，基本在中原成型的以鹰鹫/雉鸡/孔雀为母型的凤凰形象对西域文化已有无可置疑的影响。

我们当然也记得，阿尔泰地区巴泽雷克"塞种"大墓丝绸绣件里出现了既似雉鸡又像孔雀的"类凤凰神鸟"，跟"生命树"、多角星纹(太阳或"生命种子")伴出，而且跟战国江陵楚墓刺绣极

---

① 参见《文物考古工作三十年(1949—1979)·建国以来新疆考古主要收获》，文物出版社，1979年，第172页。

②③④ 王炳华：《从考古资料看丝路开拓及路线变迁》，《西域研究》1991年第3期，第14页。

为相似(参看"生命树"章及插图 164),这更是中亚—西域地区崇敬神鸟的铁证(也许还有苏美尔—巴比伦文化的影响)。

赵华说,新疆的"汉族作风"绘画中,颇见凤鸟和三足踆乌的形象,例如吐鲁番阿斯塔那古墓 TAM77、TAM322、TKM 等图象所见(参见插图 165)。有的还出现伏羲、女娲交尾图像"背景"的日轮里。他认为这是"姜人:炎帝"的"原生图腾"和圣物,是他们发明"人工取火"之后,"火—太阳—乌才合为一,形成日中三足踆乌的形象"①。

他还提出,舜"迁三苗于三危,以变西戎",这"西迁三危的三苗古戎羌集团就属于炎帝族的分支,且尤以太阳、火、三足乌为宗主图腾,吐鲁番三足踆乌的出现就不是偶然的事"②。这个看法还有待验证。但新疆居民在春战时期确已重视"日鸟"。

赤国妻氏与大"娍"赤"阴"

《山海经·大荒西经》说:

> 有西周之国,姬姓,食谷。有人方耕,名曰叔均。帝俊生后稷,稷降以百谷。稷之弟曰台玺,生叔均。叔均是代其父及稷播百谷,始作耕。有赤国妻氏。有双山。(392～393)

---

①② 赵华:《吐鲁番出土伏羲女娲绢、麻布画的艺术风格及源流》,赵华编《吐鲁番古墓葬出土艺术品》,新疆美术摄影出版社,1992 年,第 37 页。

《赤国妻氏》指的是谁？《海内经》说：

> 帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，始作牛耕。大比赤阴，是始为国。禹鲧是始布土，均定九州。(469)

文义实在错乱。义均、叔均疑一人之分化(详专节)。

郝氏义疏指出，“大比赤阴”疑是地名，地以人(神)名，并非罕觏。郝云，《大荒西经》有叔均，复有“赤国妻氏”，“大比赤阴岂谓是与?”此疑不为无理。袁珂说，“‘大比’或即‘大妣’之坏文，赤阴，或即后稷之母姜原，以与姜原音近也”(470)。案：音并不近。是“大妣”，却不一定是姜原。袁氏说，“郝说大比赤阴即赤国妻氏，是也”(394)，“大比与妻氏义正相应”(394)，这些看法都很有见地，可惜浅尝辄止。

“赤国”又指哪里?

《穆天子传》“赤乌”之国，其国正以周先古公亶父元女为“妻氏”。赵俪生以为它们“很可能是”一国，“赤国”为“赤乌之国”的简称。

> 《山经》中赤国妻氏与西周之国并列，可见是邻居，也就可能是亲戚……周族东迁并且文明化了以后，仍有一个亲戚部落留在原始居地上，依然经营农业，这完全是可以理解的。①

① 赵俪生：《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》，《中华文史论丛》1979年第2辑，第293页。

"赤国"是"赤乌"、"大比赤阴"又是什么呢？郝懿行说即"赤国妻氏"；或谓其即赤乌氏。

赤国妻氏：大比赤阴：赤乌氏

它们都有一个"赤"字为标志、为纽带。

案：顾实很早就将古公亶父所嫁之女跟赤乌氏，以及《山海经》赤国妻氏联系起来说："赤乌氏，《山海经》亦谓之赤国妻氏，妻氏者，以其女子宜为人妻而名之欤！"①他是连后稷一（黄帝）素女都考虑在帕米尔高原"美人国"之内的②。

如上所说，这一带便是美人辈出、佳丽不绝之地。

> 据《穆传》，赤乌氏，美人之地，亦在今兴都库士（Hindukush）山脉，然则今帕米尔大山东西两侧之地，皆为上古产美女子之邦，八卦兑位西方为少女，岂偶然哉！③

现在回到"妣"（比：牝）的读音与意象上来。

包拟古以"原始汉语"之"匕：妣"跟藏语"祖母"（母妣略通，"大妣"亦可指祖母，犹言"大母"）做比较：

【匕：妣】

〔藏语〕	〔原始汉语〕
〔祖母〕Pa－phyi	〔匕：妣〕＊Pyi；

①②③ 顾实：《穆天子传西征讲疏》，商务印书馆，1934 年，第 100 页。

Phyi－mo　　　Pjij：/Pji：4　①

（STC 36 * Piy）

包氏所构拟的原始汉语或“汉藏母语”的 * Pyi（妣）正是从“牝：匕”取义、得音，原是女阴，“大比”之“比”也是这样。它跟越南语的 mo（母）也有可通之处。而母亲就是“生命的容器”，就是葫芦，就是“圣杯”。

古无偏旁，比就是妣（参前袁注）。妣，正如郭沫若《甲骨文字研究·释祖妣》所说，牝也，女阴也，即今俚语之 bī，必须用 X 来代替的。其形如匕匙，如柳叶，如穴谷，正是《老子》所谓“玄牝”。“玄牝”与“赤阴”相对照，更可互相发明。

“大妣”虽然不必即是“大牝”而指“太妣”、“高妣”，但它仍然由“大牝”取义，而与无法讳饰的“赤阴”互文，即相互为义。所谓“赤阴”，就是其色鲜赤的阴器；犹“玄牝”字面义，强调其黑、其幽、其秘（“玄”，也指赤黑色），赤阴则谓其鲜明。

上古语言禁忌（taboo），如讳饰、廋词之类，不如后世之多。春秋犹有贵胄以“黑臀”为名（大概屁股上有黑斑）。“黑臀”与“赤阴”又正好对仗。羿有所谓“玄妻”，鬒而美，当不仅发黑（蒙古人种都是黑发，不以为奇），言其肤色黝黑，可能渗杂有赤道人种或所谓 Negro 血液。

牝大而赤，以其富于生命力和繁殖力，不独今人所谓“性感”（参见插图 168）。

前苏联学者李福清报告，越南的女娲也是“大比”而且“赤阴”（或说“赤阴”为赤露阴部，亦可强通）。越南语女娲：

---

① 参见〔美〕包拟古：《原始汉语与汉藏语》，第 176 页。

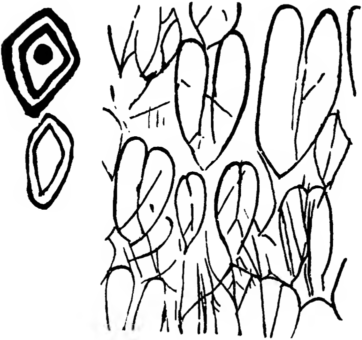


图 168　大妣赤阴:牝器的形象或象形

(左上:韩国岩画;左下:阴山岩画;右:复活节岛岩刻)

《山海经》的"大比赤阴",就是以象征生命和繁育的赤色涂染的女阴,而被尊奉为"伟大的先妣"即"大母神"的原型意象。这可以由世界各地的女阴造型得到证明。它还与赤国妻氏、赤乌氏及白水素女等有牵连。

【娲】

Bà Banh (Bà 义为扒、豝,读为娿,若巴)

Bà Bach (娿柏)Tôcô(祖姑)

Bà MuA (娿姥娅,"姥"读为"天姥"(母)之姥(母))

邓文珑说:"女娲(一名 Bà Banh)在越南主要的特点是阴户宏大。……〔神像〕一位坐着的女人用手打开她的大阴户;所以叫做 Bà Banh,她的这种姿态可能象征生孩子。"①因其容量大而善生殖。女娲牝器有时竟被夸张为有几亩地那么大。

越南瑶族称女娲:

Bà Khôn'g("扒孔",义为"很大的女人"或"女阴")

或说其打开阴户是为了用其内蕴的"巨大神气"来"吸引禽兽"②。这是一种狩猎信仰。

这些都让我们想起《山海经》的汉魏"翻版"之《神异经》巨大的开辟神朴父,男露其阴,女彰其牝。

这位越南人的女娲(Nũ－Oa)及其性伴侣"四象"(Tù'－Tu'òng)都有巨大的性器官:女娲的"大比赤阴"达到三亩、几乎是一公顷(四象的则有十四竿子长)③;新郎的迎亲队伍由"四象"生殖器架起的"桥"过河时,散跌水中挨冻,女娲竟把整整五十个人都塞到自己的大比赤阴之中取暖④——这当然是子孙们

① ② ③ ④ 〔苏〕李福清:《在越南采录的女娲新材料》,马昌仪译,《民间文学论坛》1988 年第 3 期,第 13 页;又见《中国神话故事论集》,马昌仪编译,第 174、113、114 页。

向产门和子宫回归或再生仪式的象征讲述。

方纪生《民俗学概论》(1934 年)曾介绍许多类似越南 Bà Banh 之"大妣赤阴"女神，更为缙绅先生所羞于出口。例如古印度湿婆神(Shiva)之妻迦梨(Kali)便是赤身露体的高禖神，祭祀时以"尸女"代替，彰其私处供人膜拜乃至亲吻。子宫或牝器称为"约尼"(Yeni)，被认为是"智慧"的本源，男根则是"方法"。叙利亚古有"子宫节"，礼仪如之①。Kali 女神或转换为"难近母"(Durga)、为性爱女神"吉祥天女"，为雪山神女乌摩(Umā)，有人拟为《山海经》性爱传授者"素女"。"白水素女"节已交代她们都是以"大母神"兼为性爱女神，可见"赤阴"与"素女"确有本质联系。

他如古埃及大母神伊西丝(Isis)有时竟与女阴化为一体，在一幅图像里，她就在阴门里出现(参见插图 169 左上)。"爱西斯(Isis)被象征为阴门，阴门通常委婉地被称作'菱形'。这两幅图形(引案：参见插图 169)都是'生命之门'或阴门的象征"②。换言之，即生殖女神与"大比赤阴"的一体化。古代希腊性爱女神阿弗罗季特(即后来的维纳斯)不但"出生"于外形跟女阴一样的巨大的贝壳，有时她本身也化形为"大比赤阴"(参见插图 169 左下)。

作为大母神的原型意象的"大比赤阴"，跟西王母、旱魃、嫫母、素女等等可爱又可怕的女神，同样体现着宇宙间阳/阴、善/恶、生/死、创造/毁灭的二元结构或永恒对立。

印度的一位"宇宙之母"，其生殖"系统"比越南的"大比赤

① 参见方纪生编著：《民俗学概论》，北京师范大学史学研究所资料室，1980 年，第 45～46 页。

② 〔美〕O. 魏勒：《性崇拜》，史频译，中国文联出版公司，1988 年，第 252 页。

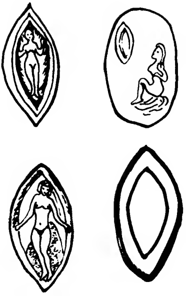


图 169 椭圆形的"大妣赤阴"

（左上、右上：古埃及母神伊西丝的造像；左下：维纳斯的一种欧洲造型；右下：阴山岩画）

贝壳形或椭圆形（或称"菱形"）是女阴的一种艺术性造型或图形性代码。爱的女神打开或展示"阴门"，迎接生命的种子。这益发证明岩画里的椭圆符号一般都指喻牝器。

阴"更加庞大得不知亿万倍。有如赤阴之赤，大比之大——

女神因生命之火而通红；地球、太阳系以及无垠太空的银河全都充满在她的子宫中。因为她是创世之母，是永远

的母亲，也是永远的童女。她环抱那环抱的，滋养那滋养的，她是万物生命的源泉。①

然而她又是可怕的死亡（正如人群被纳入大比赤阴之中）。

她也是所有死亡事物的死亡。整个存在的循环都在她的支配下完成，从出生经青春期、成熟期，以至老化，踏入坟墓。她既是子宫也是墓穴：是吃掉小猪的牝猪。因此，她结合了"好"与"坏"，展现出两种记忆中的母亲模式，不仅是个人的母亲，同时也是宇宙的母亲。②

也许，必须回归那诞生万物的大比赤阴之坟，通过死亡才能再生？

再如传自印度的"藏密"，继承着迦梨女神、难近母和上述的宇宙母，有些可怖的女神，例如长着蝎子头的黑色瘟疫女神乃东玛，不但"双乳垂抖，戴毒蛇花环"，也"张露着阴部"③，有如血盆大口。"大部分的女性保护神，特别是食肉玛姆魔女，都被描绘成长着细长干瘦的乳房和巨大性器官的丑陋女神"④。这当然是所谓"怒相"或凶恶面的"大比赤阴"。有的作家认为这是西藏信仰里的萨满教成分。"鞑靼人〔便〕认为爱利克（Erilik chans，女冥王）的九个女儿一身黑色，生有黑色的头发，带有特大的性器官；这与西藏的玛姆女神极为相似"⑤。从表象看，变相或变形特征在这种母神及其"物象化"（大比赤阴）的结构中是主导

---

①② 〔美〕坎伯：《千面英雄》，第 119 页。

③④⑤ 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，第 32、6、635 页。

的，但她们依然是众生之母、世界之母，她们也能孕育生命，她们把死者（或注定要死亡的活人）纳入她们的赤阴，她们的容器，她们的“坟墓”，都是为了让他们有更“好”和更“久”的生存，或者由此“再生”出来——只不过展示的是其可怕的负面罢了。

这些都让我们想起良渚玉器上的“人兽合体”之神，她们扬起长发，挺起用“野兽眼睛”来“兼示”的乳峰，而且彰露其牝——那既是长着野猪般獠牙的危险的“兽口”，又是“长着利齿”的可怕的大妣赤阴（所谓 Vagina tantata），向我们展示着性爱和生命的善/恶、美/丑二重性！[①] 这跟赤国妻氏、白水素女何等一致！

这一点，容格的心理分析或深度心理学早就为我们揭示了真相。母亲是大地。女性是容器。“大地作为下界和地狱，也作为坟墓和洞穴，具有基本的容器特征。洞穴——引案：作为“谷神”的大比赤阴——像坟墓一样是一个寓所；女性的容器特征不仅是在身体容器中庇护着未生者，也不仅是在世界的容器中庇护着已生者，它还把死者收回到死亡的容器——洞穴或棺柩、坟墓或骨灰缸之中”[②]。将“死亡”导致“再生”，亦即以其“生”变其“死”，容其“死”而导其“生”，生生不已，生死死生！

包括某种形式的宇宙卵或椭圆形“巫术圈”（?）之类，特别是容器，理安·艾斯勒称之为“圣杯”的，“这些形象也是女神的象征”，她的身体本身就是充溢着生命和智慧的罐缶杯瓶，她“容纳生命的奇迹，并通过自然的神秘循环，而且有起死回生〔的〕力

---

① 参见萧兵：《良渚玉器神人兽面纹新解》，《东南文化》1992 年第 5·6期。

② 〔德〕埃里希·诺伊曼：《大母神》，1998 年，第 15 页。

量"①。这些都跟各地发现的"女阴石"、"女阴洞"等等一样是"大比赤阴"的物化形式。《老子的文化解读》"老子与性"篇已有详细介绍,兹略。

近接范明三君来信,惊奇地获悉,他也读"大比赤阴"为"大牝赤阴",也看到类似的山景。他曾步行在武都山间,沿途有的"山形盘曲,支脉歧出如双腿岔开之状",有的山谷宛如女体横陈,顿悟这才是"大比赤阴"取象之依据!所以他进一步读"赤国"如"赤胭",原意是此地有极似女性裸露胴体之山形②。

这个看法虽然不一定对(这种"大妣赤阴"也可能是人工山石造型),但"赤国(妻氏):大比赤阴:赤乌之地"如此推崇女阴和母性,颇令人怀疑她们长期实行或保留"女姓"或"母系"制度、风习。

我们实在封闭太久,见闻寡陋,本节完成后翻读王孝廉兄寄赠他所译的苦学出身的森安太郎的《黄帝的传说》,发现他早就宣称:

> 我认为比为庇〔piɔd〕,是荫,即指女子阴户的屄〔pjwei <piwəd〕字,大比赤阴是说巨大殷红的女人阴户,以之象征大地丰穰、田祖商均繁衍众多之谓。③

不禁哑然失笑,夫复何言!

---

① 〔美〕理安·艾斯勒:《圣杯与剑——男女之间的战争》,程志民译,社会科学文献出版社,1997年,第26页。

② 参见范明三:《三重证据缺一重(评〈老子的文化解读〉)》,《民族艺术》1997年第4期。

③ 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说,舜的农神性》,第80页。

要补充的是,"赤阴"之"赤"应是鲜血的表象或生命力象征。从旧石器时代(例如中国周口店"山顶洞人")就有用赤铁矿(或《山海经》所谓"赭石")撒在尸体或人架上象征生命或祈求复活的葬俗。"一般说来,〔它〕用以象征鲜血,因而也象征生命,尤其是死者的生命"①。在格里曼底的卡维荣发现的旧石器颅骨上发现一个特例,"一条长 18 厘米的皱痕涂上赭石颜料,由口鼻部向外延伸",或以为是"比作生命的气息或说话的的声调"②。

云南红河弥勒县彝族崇拜"雌龙树"和"雌龙石"。雌龙树离地面 1.8 米处有洞似女阴,称为"龙门"。祭祀时有"洗龙人"与龙交配的仪式,他"手捧红色猪血四碗跪地撒向'龙门'",这不就成"赤阴"了吗? 仪式的目的是繁殖,"如果撒中,并能看到血溢出,就会生龙公子。否则只有抱龙公主的希望"③。或以为"红色猪血表示精液"④。待考。恐怕与处女血、经血、产妇血关系更大。

《大戴礼·诸侯衅庙》注说以血涂物是"尊而神之",从这个角度看并没有错。江绍原较完全地揭示说:"衅之真目的在(1)使人一面认清所衅之物是圣物,(2)一面又可以与圣物里面的神明交通,或(3)防止妖魔鬼怪侵入圣物,并洗涤圣物所蒙的不洁。"⑤而如果将红赭石涂撒在女阴象征物上,岂不是双重的生

---

① ② 〔法〕安德列·勒鲁瓦-古昂:《史前宗教》,俞灏敏译,上海文艺出版社,1990 年,第 69、72 页。

③ 参见师有福:《论龙图腾起源于生殖崇拜》,《红河民族研究》1989 年第 1 期。引见④。

④ 〔彝〕钟仕民:《彝族母石崇拜及其神话传说》,云南人民出版社,1993 年,第 48～49 页。

⑤ 《江绍原民俗学论集·古代的"衅"(涂血)礼》,上海文艺出版社,1998 年,第 158 页。

命，双重的（对死亡和邪恶的）拒斥！（参见“山祭”章“聃用鱼”节）

埃利希·诺伊曼说，装饰身体或身体的某一部分，都是“动力的变形”。染红更具有巫术意味。“图画给生者或死者以力量。用马那（mana，超自然力量）来充实它；在原始时代，红色也有同样的意义。现已证实，许多史前女神和其他雕刻品都被涂上了红色”①。“赤阴”由于处在生命的根源部位，更因其“赤”而带上更大的灵性与巫力。

这里可以举出旧石器时代的一件典型的“大比赤阴”作品以供参证。法国莱塞西的克罗马农（人）的大岩石棚，尸骨周围和上面精心排列着大量贝壳。“这些贝壳被排列成詹姆斯（《母亲女神崇拜》）谨慎地称之为‘小孩通过它进入世界的门’的形状，它们似乎和某种对女性神灵的早期崇拜有关”②。贝壳（尤其是子安贝）本身就是女性或女阴的象征。对此持谨慎态度的安德列·勒鲁瓦—古昂也说：“旧石器时代的人似乎用宝贝象征女性生殖器，他们所赋予它的这种意义，至今也还有普遍性。”③何况莱塞西贝阵排列成“大比”的形状，还涂上了赭石，使它成为真正的“赤阴”。正如理安·艾斯勒所说：

> 在尸体的周围和身上把贝壳摆成阴道形状的仪式，以及给这些贝壳和尸体涂上赭石颜料（象征血液的生命力）的习俗，似乎都是企图通过轮回而复活的葬礼的组成部分。④

① 〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神》，第103～104页。

②④ 〔美〕理安·艾斯勒：《圣杯与剑——男女之间的战争》，第2、3页。

③ 〔法〕安德列·勒鲁瓦—古昂：《史前宗教》，第77页。

黄帝女魃及"嫫母"的美丑二重性

《山海经》里跟"赤"(国)或"赤水"相关的女子有：

赤乌氏
赤国妻氏
大比赤阴
天女魃(赤水之北)
赤水女子献
赤水之子听訞(炎帝之妻)

"赤"就是光亮炽热之"红"，既关系着鲜血，又指涉着太阳，应与当地原始信仰有关。

这里最重要的是黄帝女魃(关于她的故事的解释参见专节)。《大荒北经》说：

有系昆之山者，有共工之台，射者不敢北乡(向)。有人衣青衣，名曰黄帝女魃。蚩尤……纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖。魃时亡之。所欲逐之者，令曰："神北行!"先除水道，决通沟渎。(430，或并后八字为一咒)

如所周知，"旱魃"是一则"解释神话"，企图说明西北地区为什么干旱。黄蚩之战发生在冀州之野，黄土地带的边缘。习惯

潮湿的南方英雄蚩尤纵大风雨，弄得黄帝族十分狼狈，只好请来天女"魃"，施行"止雨"巫术，杀蚩尤而后滞留冀野，"不得复上，所居不雨"。但冀州是中原农业要地，经不起久旱不雨。而天女一旦下凡释放了她的能量，就不能返回天上。于是农神（田祖）叔均抗议，只好将其"移置"赤水之北——"和田河：赤水"之北正是塔克拉玛干沙漠，它的"不雨"正是女魃迁住的结果。这也是黄帝神话西进的一支。

我们在《傩蜡之风》里竭力证明所谓女魃正是卑化或怪化的女性太阳神，所以跟黄帝、跟方相氏同样有四只眼睛（"四面"的黄帝正是以大太阳而朝"四向"散射光芒）。她本居天上，充满热力，一旦下凡，便赤地千里，不得复上——"赤"便是她的色泽，"赤水"甚至因她得名。"赤国"恐怕也与之相关。

森安太郎的诠释是，"旱鬼魃是火气炦的神话人物，此人物的意思是火"，火也是赤，"赤，南方色也；从大从火"，古文从"炎、土"（《说文》卷十赤部）；"炎"，"火光上也，从重火"（火部）；"焱"是"火华"；"赫"也是"火赤貌"（《说文》卷十）。所以，把《山海经》本节说成"雷神黄帝下火击杀蚩尤"①，也是有些道理的。

铁井庆纪氏以黄帝为太阳神②，特别注意"黄帝：轩辕"的龙蛇之象与太阳意象的关联③；高木敏雄更暗示黄帝女魅制造的干旱实在也是"黄帝—太阳"热力横流的结果④。

---

① 〔日〕森安太郎：《黄帝的传说》，第 201 页。

②③ 参见〔日〕铁井庆纪：《中国神话的文化人类学研究》，平河出版社，1990 年，东京，第 335～336 页。又见④。

④ 参见〔日〕高木敏雄：《比较神话学》，武藏野书院，1921 年，第 125 页；〔日〕森雅子：《黄帝传说异闻》，《史学》第 66 卷第 4 期，1997 年，东京，第 174 页。

天神下地，由于某种事件不能复上，也见于其他地方的民俗。例如云南大理喜州“九坛神庙”的来历是：

某年天大旱，村人祈雨于九坛神庙。九神皆降，香雾如云，斋设九坛，供养上真，于时演剧侑神，以音乐宣彼神曲。诸神醉止，顿已天明，白日飞升，神所甚忌，九神皆不能去。村人塑之于此，因号九坛庙云云。①

请雨神与降旱魃，不过一事之两面耳。

另一文本比较世俗化。古时候，喜洲上下路村寨本主为“分水”纠纷，中央本主请九位神王到喜洲本主庙调解，“谁知两位本主各执一端，互不相让，一直吵到鸡鸣”，公鸡一叫就“回不去”了，只好滞留于喜洲，成为“九坛神”②。不如前条较富原生性。

赤是日光。《论衡·言毒篇》：“鬼者，太阳之妖也。……人见鬼者言其色赤，太阳妖气，自如其色也。”这就是赤魃兼为太阳神的根据。

“赤”的另一义是赤露。“赤阴”，甚至“赤国”，都兼及此义（所以范明三有“赤胭”之解）。女魃的特征之一便是赤裸而无发。《神异经》就说：

南方有人长二三尺，袒身，而且在顶上。走行如风，名曰魃。所见之国大旱，赤地千里。一名狢。遇者得之，投溷中乃死，旱灾消。（《艺文类聚》卷一〇〇引）

① 徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，中华书局，1978年，第209页。

② 《白族本主神话》，中国民间文艺出版社，1988年，第2页。

郝懿行引《魏书》则说，咸平五年，晋阳得死魃，长二尺，面顶各二目。是则如方相，有四目。这些都是"卑化"，但还保留着太阳神性。我们的思维定势是太阳（神）必定崇高伟大，灿烂辉煌。殊不知怪力乱神之事每有出人意表者。

旱魃是羌人女神吗？

羌族有"打旱魃"的风俗。这可以看作"请旱魃"的对立转化。但这就排除了女魅是羌人祖神。

例如四川汶川绵池一带如遇久旱不雨，即以一人扮作"旱魃"，藏于深林，巫师引导群众搜寻，"将扮演者寻获，并驱赶下山"①，便可得雨。这种驱赶和追逐往往要使旱魃"精疲力竭"被捉为止②。有时甚至要"让它淹死在海子里"③，有如《东京赋》所谓"囚耕父于清泠，溺女魃于神潢"。

中国北部（内蒙、河北、山西一带）"赛戏"里还有《斩旱魃》的节目，扮演四天神驱赶旱魃于台下，群起围追，"旱魃被擒，最后押至赛台斩首"④。她们都是被丑化、被怪化的"混沌原则"的体现者，对抗着正统和正常的秩序，在角色转换里尊卑易位，善恶变形。所以，这旱魃便是由太阳神对转而来的"旱鬼"。对其施行的是强制巫术。对待本族的某些职能部门的神，例如龙王、城隍、土地，可能用"武求雨"的办法胁迫他们；但是对待民族宗神，即令已冥昧，也不能大不敬。

---

① 参见冉光荣、李绍明、周锡银：《羌族史》，四川民族出版社，1984年。

② 李绍明：《羌族以白石为中心的多神崇拜》，宋恩常编《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社，1985年，第119页。

③ 朱大录：《羌族皮鼓》，《四川日报》1984年11月12日。

④ 曲六乙：《中国各民族傩戏的分类、特征及其"活化石"价值》，《戏剧艺术》1987年第4期，第99页。

何新试图将几位与黄帝(或东王公)或伏羲相关涉的女神沟通起来。例如——

女娲(蜗螺):嫘祖:螺蛳姑娘
白水素女(螺蛳姑娘):九天玄女
女娲:女妭:女魃
西陵氏:嫘祖:西王母

特别是,他说,"在中国古神话中,女娲—嫘祖乃是太阳神伏羲—黄帝的妻子,是人类的母神",而前述的西陵氏(嫘祖),就是《山海经》和"汉代传说中赫赫有名的那位女神——西王母的原型"①。我们当然不敢走得这么远。我们觉得,她们在神性、神格和原型意象上有某些共同之处(例如"娲:嫘"都是"螺蛳:阴道"之意象,白水素女(螺蛳姑娘)与西王母都是性爱女神,等等)然而——

西王母≠女娲≠嫘祖≠女魃

不过他引据的晚近旧籍《黄帝出军诀》说:

昔蚩尤无道,黄帝讨之于涿鹿之野,西王母遣道人以符授之。黄帝请祈之坛,亲自受符,视之,乃昔者梦中所见也。即于是日擒蚩尤。(《北堂书钞》卷一三〇引)

指出,这实在是天女魃(或后来的九天玄女/白水素女)帮助黄帝

① 何新:《中国远古神话与历史新探》,第 87～88 页。

制服蚩尤等强敌的改型。可见她们不但在性格的共时结构中有相通之点，而且在历时结构里更加走向"合流"。

户晓辉进一步说，水旱之神的女娲跟旱鬼女魃也有潜在联系，"从原型角度来看，女娲和女妭(魃)的原型正是远古文化中的祭祀仪式上的女巫，上面引述女娲和女妭的补天止水、降雨止雨的事迹都体现的是女性原型(the Feminine Archetype)的母性的、养育的和保护的基本特点"①。这在理论上是很有意义的，上古女神在跟母性相关的神迹方面确有许多相通之处。但我们暂时还没有办法从女娲(人首蛇身)和旱魃(四目猴形)的神话形象上找到更多的共同点，以便不但从女神原型、而且从文化因子上找到她们在西域的"叠合"或"播化性"的趋同。

这位被叔均建议"徙迁"赤水的女魃跟大妣赤阴或赤国妻氏是否一人呢?《大荒西经》说，"后稷"的弟弟台玺生子名叔均，"代其父及稷播百谷，始作耕"，紧接着就是"有赤国妻氏，有双山"(393)。颇为怀疑这"赤国妻氏"而具"大比(牝)赤阴"(是始为国)者，是叔均之"妻"，是发明犁耕的农神开出的"田沟"……叔均建议天帝(黄帝)将女魃驱置于"赤水之北"，叔均甚至可能就以之为妻(准之"赤乌"故事，赤国、赤阴跟赤水女子献一样都是"赤水：和田河"流域之神)。因为她赤裸而体红(或阴赤)如火，所以暴露"大比(牝)赤阴"而称为"赤国妻氏"。这可谓不雅驯之极，也可说不虚假之至。

这是黄帝族和周人神话西进的结果，或者与西域原生神话融合的结果。

颇疑这位天女魃本是塞人的女太阳神，雨旱之神，跟炎帝之

---

① 户晓辉:《论中国远古文化中的女性原则》,《西域研究》1991 年第 2 期，第 105 页。

妻"听訞"、赤水女子"献"、白水素女、大比赤阴的"赤国妻氏"那样，都是塞人的女神，后来才进入羌人和黄帝族和周人神话系统，而被记录于《山海经》(当然不能排除其中有羌人女神)。后世虽称黄帝女魃，甚至说她是黄帝女儿(参见袁珂等)，但她只是由黄帝自"天"请降，实是搬用"异族"的尊神也未可知。她很可能原来就住在赤水流域——到冀州不过"旅游"罢了。"女儿"云云甚至可能是讳饰。她们跟黄帝族、周人关系太暧昧了!

天女魃，赤水女子献，"大比赤阴"或女丑，在自诩礼仪之邦的华夏中心话语里，都是不雅驯、不美善之至，缙绅先生难言之。而在"边缘"的羌、塞人那里，她们不但不是丑，而且可能美——或者，用贾平凹的话说，丑到极点便是美。这在语词里还留下痕迹。例如《说文》卷十二女部就说：

> 妭，妇人美也。从女，犮声。(参见中华版，第260页)

妭只是"魃"的另种写法。《大荒北经》郭注"魃"字就说："读如旱妭之魃。"(430)颇疑原来经文也应作"妭"而不作"魃"。《后汉书·张衡传》唐李贤注引经就作妭，云："妭亦魃也。"《太平御览》卷七九引此经亦作"妭"。《玉篇》引《文字指归》也说："女妭，秃无发，所居之处，天不雨也，同魃。"

所以郝氏《山海经笺疏》说："经文当为妭，注文当为魃，今本误也。"袁注(431)是之。而妭，"妇人美也"，岂不在暗示旱魃也是大美人！或说"美"读若"媚"，"妇人媚也"，同样是性感和姿容体态透露出来的魅力和美！这就像宛若丽人的西王母在《山海经》里却以后世认为丑恶的"妖怪"面目出现一样。这里还不能排除强势话语对"文化他者"的丑诋，而改从"鬼旁"；另一可能是暗示其族属。

我们还不能不思考"丑恶的女魃"跟黄帝"嫫母"的对应关系。

审美观念和标准不但是共时性的，更加是"历时性"的：不同时空，不同时代或群团，往往有不同的标准或模式。西王母，不但依照羌人旧俗，蓬发而戴胜，而且可能按照塞族或羌人某支的风习，装饰或竟"镶嵌"着虎牙，而且插着"豹尾"（饰于脑后、饰于胸前或饰于臀部，目前不大清楚），战国以后的华夏人看着就别扭，怪诞，蛮野，丑陋，但是，"入境随俗"，习惯也就成自然。而且，"美"是历史范畴，华夏以为丑，羌塞却以为美；"文明"时期以为丑，"野蛮"阶段却以为美①。

况且，在《穆天子传》里出现的西王母，确实还是"西方美人"，是羌种，说不定还带着塞人的血液或基因（例如高大、白晰，线条明朗而健美等等），不然周穆王决不会"乐以忘归"。即令是《山海经》，那经过（仪式）装扮的西王母，羌人或塞人也是把她当美人或美神的②。

如前所说，大母神如西王母都展示着正负二面的特征。

作为"怪神"或扮演动物祖灵的巫酋，她也是交叠着美丑/善恶的二重性，跟伊斯塔（Ishtar）或难近母（Durga）等是一样的。她既司掌性爱、生殖、丰饶，又掌管刑罚、疫疠、死亡——禖神、母神兼美神的她，有人视为刑神、瘟神、死神③。施芳雅说，她既是"人兽合成的妖怪"，在身体和物质上又"丰腴无缺"，所以"人们对她既美又怕"，认为她"必代天行某些禁忌和惩罚的工作"，以

①② 参见萧兵：《美·美人·美神》，《美的研究与欣赏》第1辑，1982年。

③ 参见杨公骥：《中国文学》，吉林人民出版社，1980年，第1分册。

致射者"不敢西向射"①。这毫不足奇。就连美艳绝伦的阿弗罗季特——维纳丝，或者阿尔特米斯——戴安娜，有时也握着杀人的剑刀，并且施行魅惑和毁灭的巫术。秋兰青青、绿叶紫茎的少司命女神，既"拥幼艾"，又"持长剑"，是随时随地可能割断生命的，正如印度的大母神迦梨既创造又毁灭，"右上方的手举起'不要恐惧'的手势，右下方的手则伸出去施予恩惠"。

后世有"膜母"故事。膜母是丑妇，但有人说其母型却是西王母。西王母，按照《山海经》的描写，是很可怕的。黄文弼、饶宗颐、伊藤清司等先生就说此西王母是丑女。

《穆天子传》有"西膜"。或以为相当于《山海经》等的"寿麻：寿靡"，可能暗指 Sumer。刘师培《穆天子传补释》尝疑"西膜"指西王母。卫聚贤等亦有此意。卜辞称"西母"，也与"西膜"、"西嫫"音近。

朱芳圃先生说，"西"表方位，"王"有"神"义，如《荀子·礼论篇》"郊者并百王于上天而祭祀之也"，杨注为"百神"，还举出四例证明"莫"或从莫之字可通母。第四证为《汉书·古今人表》"嫫母"，颜注前一字略音漠，从巾，"即嫫母也"。朱氏说：

> 《穆天子传》记穆王西征达昆仑后，有所谓"膜"者凡十六见。一作西膜，凡六见，皆西王母的省称。膜即貘之误文。……〔又〕按膜母即西王母的演变，盖西王母本名为貘，貘与母同音通用，流俗相传，误以为女性的通称。……因其蓬发、戴胜、虎齿、豹尾的本像，犹流传于民间，故演化为一形貌丑陋的女神。又因其与昆仑山神黄帝之宫相近，一男

① 施芳雅：《西王母故事的衍变》，郑志明主编《西王母信仰》，佛光大学南华管理学院，1998年，台湾嘉应，第12页。

一女，遂成为配偶，嗣后，黄帝渐由山神演化为人王、嫫母则演化为一位有德无貌的后妃。①

王大有等似采此说："黄帝联姻族之一为嫫母，也就是后世所称的'西王母'，居天山（昆仑山）。"②

从西王母演变为"嫫母"，由美人对立转化成丑女，这在理论上是可能的，时空的"移位"或演变是根据或原因。颇疑"嫫母"起初也跟西王母同样是"西方美人"，在某一时地与西王母（羌人）混同，但是由于她"奇装异服"或者身上塞人那深目高鼻、卷发如蚕、金毛碧眼的基因过于"浓重"，甚至还可能劓面文身，华夏人（尤其战国秦汉以还的中原人）越来越看不惯，文明越"先进"就越以"异类"或"文化非我"者为异端，为丑恶，"嫫母"与西王母分离为丑女，西王母却因为仙话的揄扬而有幸成为美妇。这就是传说学意义上的（历史）时空曲率变化及其后果。

如果西王母确实与"嫫母"对位，那么东王公身上确实有"黄帝"之影像。因为嫫母（西膜之母）被归为黄帝之所爱，而且被歪曲为丑妇。这跟旱魃或女丑被夸饰为丑女是一样的。

《荀子·赋篇》："嫫母、力父，是之喜也。"

《吕氏春秋·遇合篇》："嫫母执乎黄帝。黄帝曰：厉女德而弗忘，与女正而弗衰，虽恶奚伤？"

《说文解字》卷十二女部："䜌（嫫），䜌母，都丑也。从女

① 朱芳圃：《中国古代神话与史实》，王珍整理，中州书画社，1982年，第151、154页。

② 韶华宝忠双等：《中华祖先拓荒美洲》，黑龙江人民出版社，1992年，第53页。

莫声。"(森安氏引"母"字下有"古帝妃",不知所据)

《淮南子·修务》:"嫫母,仳倠也。"(《说文》卷八人部:"倠、仳倠,丑面。"据《诗》)

《列女传》:"黄帝妃曰嫫母,与四妃之班居下。貌甚丑而最贤,心每自退。"

《论衡·逢遇篇》:"或以丑面恶色称媚于上,嫫母、无盐是也。嫫母进于黄帝,无盐纳于齐王。"

其实,这不过是黄帝为了某种目的,而"容纳"西方戎狄装饰怪诞,面目"奇异"的美女,而后世以为丑妇而已。这就像战国时楚王宫廷里还有凿齿、离耳、割面的少数民族歌姬舞女那样。嫫母也并不是绝对地丑或美。《淮南子·说山》就说:"嫫母有所美,无盐有所丑。"

这就道出了人面之美丑的相对性或时空变异性。

又,森安太郎氏论"嫫母"颇饶新意。他说,嫫(嫫)不但近于"娒:女师",也近于"媒"(引案:嫫母兼为媒氏或高禖女神极有可能),媒是"中人",那么,"作女师解的娒(嫫)就是在神和人之间居中介绍的巫了";在语音上——

嫫:娒:媒(禖):巫:母:每/美:媺:媚

都是可通的。"于是嫫的原义可解作巫"①。他又认为,"嫫母"有可能就是"嫘祖","嫫"就是舜的祖先"幕"(见于《左传》昭八年等)②。后说虽然不可靠,但无论西王母抑或嫫母都可能以女酋长兼为"祭司",不然就不必扮演蓬发戴胜、虎牙豹尾的怪神(或

①② 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说》,第181页。

祖灵神)的凶相了。西王母、嫫母甚至女魃、女丑,都可能是西部民族的"女祭司",为巫为媒(媒也可以是"在神和人之间居中介的巫"),亦即民俗学者所津津乐道的高禖女神,即爱和美的女神,其神话地位或性格相当于西亚的伊斯塔(Ishtar)、埃及的伊西丝(Isis)、希腊的阿弗罗季特(Aphorodite)。

所以许多学者,包括近年台湾学者凌纯声、苏雪林、杨希枚等都说西王母实质上就是两河平原的大母神伊斯塔。《史记》、《汉书》等也确实说,安息(即波斯)长老云,条枝即阿拉伯半岛或其西,有传说中的西王母。范明三更广搜诸说,谓 Ishtar"向西发展为希腊神话中的爱神阿芙罗蒂德,向东演变成中国的西王母,从广阔的伊朗高原到小亚细亚,植物女神和司生育都是统一的伊什塔尔女神(或转化为阿娜特、阿娜希塔、伊娜娜)"①。我们在《美·美人·美神》一文曾广泛比较东亚、西亚和南欧、北非的大母神的异同或纠葛②;但是至今还没有找到确切证据说明她们是在什么水平上"播化"或"交流",因为这一课题还有待世界各国学者的共同努力。

被猎头的旱神:耕父与夏耕之尸

在男权中心语境里,男性的旱神虽然"见则败国",却没有女魃这样丑陋与可怖。例如《山海经·中山经》说:

---

① 范明三:《中国的自然崇拜》,香港中华书局,1994 年,第 191 页。

② 参见萧兵:《美·美人·美神》,《美的研究与欣赏》第 1 辑,1982 年。

丰山，有兽焉，其状如蝯，赤目，赤喙，黄身，名曰雍和，见则国有大恐。神耕父处之，常游清泠之渊，出入有光，见则其国为败。（165）

耕父，实是男性旱魃，汉张衡《东京赋》："囚耕父于清泠，溺女魃于神潢。"《后汉书·郡国志》注引《南都赋》注："耕父，旱鬼也。"它原是太阳神，所以"出入有光"。其常游河伯都居"清泠之渊"者，也许是为了调节热量，或进出于水。但如果像"溺女魃于神潢"（把她赶进海子）那样，"囚耕父于清泠"，那就成了强制性的镇厌巫术，用水火对立的交感原理消解它的炽热，不让它制造旱灾，或竟为换取甘霖。

"耕"而称"父"，"父"而能"耕"，怀疑它最初兼为旱作农业之神——太阳在西部高寒地带不像灌溉农业的中原那样可怕。这也可能是黄帝族或周人的"旱鬼"，太阳神，农神。

《大荒西经》叔均"是代其父及稷播百谷，始作耕"，《中山经》说稷孙叔均"始作牛耕"——他很可能是世俗化的"耕父"。在传说里，是他把牛耕技术带进西域，开出了"田沟"，如"大妣赤阴"的。

作为太阳和雨旱之神，男性的耕父（叔均）跟女魃恰好是一对。

郭注神耕父"出入有光"云："神来时水赤有光耀。"（165）正是阳光照水之状。所以耕父是卑化或怪化的太阳神。岑仲勉说，"旱魃"跟波斯妖厉 apaoša 近似，是字义本"使之干透"，或"破灭水分"①，正是烈日酷旱之象，宜其与水星（Tištrya）为敌。

① 参见岑仲勉：《两周文史论丛·三伏日纪始》，商务印书馆，1958年，第176页。

发明牛耕的田神叔均，如果确实跟水旱之神“耕父”可以换位，那他跟女性旱神“女魃”便更加可以比照或“配对”了。

颇疑最初并无单纯的旱神——干旱实在是太可怕了，祭敬旱神无非因惧生敬，请他止旱（或息雨）。他该是以太阳神而兼司雨旱。

所以“出入有光”的阳神耕父，必须“常游清冷之渊”，那不仅是为了“调剂热量”，而且是为了取水以便调节阴晴，“求晴得晴雨即雨”！

此正如世俗的太阳神夏后“启”（开）义本为“晴”，甲骨文写作启而意为“晴”，所以他在《天问》里称为“勤子”，即是“堇子：旱神”，但他又可以主持“屠母分尸”的祈雨巫术。这是我们《楚辞研究》系列七种所反复论证的。

太阳神例司雨旱和农业。“如果宙斯（他兼为太阳和雷电之神）恩赐一个好结果，辛勤的农夫才会得到丰收。”（赫西俄德）使徒保罗说：“我播下了种子，栽下了秧苗，阿波罗灌溉了雨水，而上帝赐予滋长。”教徒们也要向放光和“发闪电的耶和华求雨，他必为众人降下甘霖，使田园生长菜蔬”（《旧约·撒迦利书》10·1）。

最初的男女太阳兼雨旱之神——耕父与旱魃——决不会那样丑恶，卑陋，而只可能怪诞，恐怖！

如上，与耕父相关的有“始均”。东部和西部都在言说陶均的发明者，“争夺”犁耕发明权。商均或义均较可能属于帝俊系统。

帝俊之子“三身”或“后稷”生叔均；“商均”之称不为古老，却有《竹书》等的旁证（详细讨论请看“传说篇”的“商均、义均，叔均”节）。

他还曾与帝舜同“葬”苍梧。

《路史·后纪》(十一)说:"女罃(指帝舜妻女英)生义钧。义钧封于商,是为商均。"

更重要的,义均作为"陶均"的发明者或陶轮的人格化,跟东夷的文化习惯相合。

《海内经》郭注:"倕,尧巧工也。"(这更证明均倕跟尧子丹朱有时对应或可相置换)"尧"字本身的文字意象就是"人"在头上顶着陶瓶(坯)而见于殷墟甲骨:

抑有进者,这位后稷之"侄"或"孙"的叔均还可能有更古老的渊源。《大荒西经》说:"有北狄之国。黄帝之孙曰始均,始均生北狄。"(395)周是夏的嫡系。"孙"者子孙后代之谓。"始均"者可能指"始作"(耕)之"均"。文化英雄都是"始作者"。名"均"者,窃尝疑与陶均(钧)相关。犁耕农业往往跟轮制陶器相应发明。叔均同时发明"陶轮"。

"耕父"同样有"前史"。如果"耕父⇌叔均"的确可"置换"的话,那事情就更加微妙。《大荒西经》说:

> 有人无首,操戈盾立,名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山,克之,斩耕厥前。(411)

前面说,耕父是男性太阳神,跟叔均相涉,可能是夏周的神(旱魃/农神)。但跟夷殷却是对头。商汤曾是"祈雨巫师"(桑林故事已为人熟知),请雨自得杀魃、即杀耕父,这样,"耕既立,无

首，丕(走)厥咎，乃降于巫山”(411)，有如“刑天舞干戚，猛志固常在”，死而不屈，成了混沌英雄，“无头战神”，移住于巫山。称为“夏耕之尸”者以此，它的世俗形象即可能是夏周系统发明犁耕和陶均的“耕父”或“叔均”(叔均、始均移徙入夷殷系统即混称为“商均”，参见“传说篇·东夷·帝俊及其子孙”章)。

如果确是男性旱神“耕父”被杀了头，变成无头的“夏耕之尸”的话，就可以把他们的故事看成“猎头”(Head hunting)之俗的象征讲述。无论是太平洋诸岛抑或印第安人或者中国佤族、高山族的“猎头”，首先是农耕之礼，是为了丰收。无论是可怕的旱神，或者赐予光热的怪化的“太阳鬼”，耕父都关连着农耕。把旱魃耕父的头割下来，埋在田地里，或悬供在“人头桩”上，都跟“溺女魃于神潢”一样是为了求得甘雨或丰饶。人头被认为最富有“灵性”、生命力和神秘性，割下来加以巫术的处理，可以使这种“灵力”至少翻一番。有的民俗认为头脑跟生殖器官是连通的，头髓和精液都是乳白色，“还精补脑”就是让交合时射出的“生命之水”流向脑腔；那么把脑袋埋进土地，岂不是让这“生命之地”注入土地或“玄牝”或“大比赤阴”，使庄稼丰收？——性爱之神跟战神可相置换(例如雅典娜、阿弗罗季特、难近母等等都曾是女战神)，原因之一就是都具有“进攻性”，具有克服障碍、闯出“成果”的威力，所以“夏耕之尸”无首而仍能如刑天般“操戈盾立”。

西域女神们

《大荒北经》紧接着旱魃—叔均故事之后就是：

有人方食鱼，名曰深目民之国，盼姓，食鱼。

有钟山者，有女子衣青衣，名曰赤水女子献。(434)

所谓"深目民"，郭注："亦胡类，但眼绝深，〔盼〕黄帝时姓也(姓或作"至")"。(434)盼姓或作肦姓。这就是深目高鼻的西域胡，高加索人种(塞人)。《海外北经》有"深目国"，其"为人举一手、一目，在共工台东"(236)。郭注"贯匈国"说，黄帝之德曾致四方之民，含深目民。"一目"，不知是否指如"一目国"之独目，而又"深"。

那么，这里的钟山亦应在西域，指"春山：边春之山：葱岭：帕米尔高原"，赤水仍指和田河。

赤水女子"献"，不知所指，缺疑。但跟"深目民"连叙，便也可能"深目"。

其衣青衣则如黄帝女魃。所以吴承志说二者为一，"献当作魃"。袁注采之(434)。这是有道理的。但"献"字终是心病，它跟"魃"字差别太大。

张宗铭先生更有一独特看法。他说，《大荒西经》里的"女子之国"，盖指"黄帝女魃"，即"赤水女子献"，即"女丑之尸"，又即"烛阴，即烛龙；烛龙是烛九阴，故又曰司幽之国。……烛阴大概由于居章山吧，它成了山鬼，但她还有些'思女欲夫'"①。他的方程式真是繁复：

女子之国—┌黄帝女魃＝赤水女子献＝女丑之尸┐
　　　　　│＝烛阴＝烛龙　　　　　　　　　│—司幽之国
　　　　　└＝《九歌》山鬼＝〔巫山神女〕　┘

① 张宗铭：《九歌——古歌舞剧臆说》，《文学遗产增刊》第5辑，1957年，第73页。

我们说,《九歌》山鬼或巫山神女跟"女魃"确实是雨/旱"对立性相关";山鬼犹山夔(夔枭阳),夔一足,而似《海外北经》之柔利国(即"猱:夔"),其"为人一手一足,反膝,曲足居上"(232)。

而《抱朴子·登涉篇》山精"如小儿而独足",其名曰"蚑",《本草纲目》(通行本)却引作"魃"。旱魃之状也颇像山魈之形。《文字旨归》更说:"旱魃,山鬼也。"

所以,我们曾怀疑,"四目"的旱魃与方相都是猿猴魈狒形的怪神("方相:方良:网两"一音之转,可能是山魈的异变,请参看《傩蜡之风》),而与"山鬼/巫山神女"乃至西王母都同样是西部民族(例如羌人)所崇拜的猿猴神(或某系之猴祖灵神,请参看《楚辞新探》第427~429页)。此说受到同行的质疑与挑战。我们也没有发现新的证据,姑录以备忘。至于张宗铭氏的"烛阴:烛龙",更看不出与"山鬼/旱魃"有多大关系。倒是"女魃/赤水女子献/女丑之尸"间可能沟通。至少有一件标识物值得仔细辨认:她们都着"青衣"。可惜我们无法从而判断她们到底属于塞种抑或羌人。如确系"深目",那就好办些。

"衣青"者尚有"女丑之尸"。见《大荒西经》,次于"龙山,日月所入;有三泽水,名曰三淖,昆吾之所食也"之下,"有人衣青,以袂蔽面"(400)。

《大荒东经》:"海内有两人,名曰女丑。女丑有大蟹。"(354)脱漏过多,不知所云。郭注:"〔女丑〕即女丑之尸;言其变化无常也。然则一以涉化津而遁神域者,亦无往而不之,触感而寄迹矣。范蠡之伦,亦闻其风者也。"(354)

《海外西经》:"女丑之尸,生而十日炙杀之。在丈夫北。以右手鄣其面。十日居上,女丑居山之上。"(218)

袁珂认为,这是天旱曝巫请雨之事,以女丑为装扮旱魃而被

焚曝之女巫,并且进一步指出:

> 暴巫焚巫者,非暴巫焚巫也,乃以女巫饰为旱魃而暴之焚之以禳灾也,暴巫即暴魃也。女丑衣青(见《大荒西经》),旱魃亦衣青(见《大荒北经》),是女丑饰为旱魃而被暴也。下文"(女丑)以右手鄣其面"及"十日居上,女丑居山之上"语,均被暴而不胜其楚毒之状。(218)

其说甚辩。但勿宁说三位"衣青(衣)"的女神都是被置于赤水的旱神——女丑是最不幸的,由于久旱不雨,烈日疯狂,她被驱迫在骄阳下曝晒——跟晒龙王、打土地、砸城隍一模一样,是一种"危险性"极大的强迫巫术。当然,在一定时期,旱魃要由女巫来代替和扮演(参见插图170)。

丑之言醜(后来更可互置),秃、矮、赤、怪,头顶、面部各有二目的女魃在后世看来是够丑的了(在原始时期,"文明"人以为丑者初民反以为美,至今金发碧眼、深目高鼻的索菲娅·罗兰者流在封闭地区还是被当做妖怪的,汉人对塞种的乌孙的喻写是"状若猕猴")。

醜、魃俱从"鬼"作,自是同类,甚至同出"鬼"羌。"鬼"最初并无贬义,略指猩狒猿猱。即令"日神",也有"太阳鬼"的称呼,犹见于云贵兄弟民族。何况《论衡》还说:"鬼者,太阳之妖也。"所以,我们总怀疑她们跟山鬼同样与山魈相关。后来,从鬼旁者,一是暗示族属,另一可能是后人丑化。

衣青者,似不可解。可能是利用"生克"原理,以"青"制克烈日之"赤"。

又,中亚、北亚民族多以"青:蓝"为贵,以为"青天"之色。

然而最重要的是,"青衣"跟中国西部女神有不可分解的牵连。

图 170 焚巫

(欧洲版刻,采自罗迪亚·米勒)

西方焚烧"女巫"多因为她们传播幻术、迷药或宣扬"异端"。中国焚烧巫尪、旱魃,多属于"武求雨"。《山海经》那以袂掩面的"女丑",也有人说是被烈日或大火烤杀的女巫。

《三教源流搜神大全》(卷七)有"青衣神",以为即蜀之蚕丛氏,系蚕神无疑(蚕宝宝因食桑而"青",逐渐转白);说,蚕丛氏曾服青衣,巡行郊野,"教民蚕事"(青神县以此得名)。《集说诠真》略同,谓:"先蚕系始蚕之人,拟即青衣蜀王,盖古衣之肇兴蚕织者。"青衣神后来又被说成即"马头娘"(蚕神)而披青衣者,又即生着马头之"蚕丛"。这跟"雷祖:嫘祖"发生地之神多"青衣"暗

合。

青衣女神/雷祖(嫘祖)	—	蜀山氏　蚕丛—青衣神 马首蚕丛—青衣马头神	—	青衣 马头娘

不过她们跟具体的各青衣女神的关系还有待澄清。

再看女丑。

朱起凤《辞通》云：此即《中次七经》之“女尸”（帝女之尸），“尸字一变作丑……形相涉也”①。试比较如下：

女丑（之尸）	女尸（帝女之尸）
女丑有大蟹（《大荒东经》） （郭注：即女丑之尸，言其变化无常也。然则一以涉化津而遯神域者，亦无往而不之，触感而寄迹矣。范蠡之伦，亦闻其风者也。”） 女丑之尸，生而十日炙杀之。在丈夫北。以右手鄣其面。十日居上，女丑居山之上。（《海外西经》） （郭注：“十日并出，炙杀女丑。于是尧命羿射杀九日也。”）	姑媱之山，帝女死焉，其名曰女尸，化为䔄草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。（《中山经》）

① 参见朱起凤：《辞通》，上海古籍出版社，1981年，第149页。

看不出二者有多少关系。前引袁珂说女丑故事背景为“曝巫”,有道理。“女尸”之死,可能是为了“恋爱巫术”,把自己变成“媚药”。

还有赤水女神“听訞”。

《山海经·海内经》:

> 炎帝之妻,赤水之子听訞生炎居,炎居生节并,节并生戏器,戏器生祝融,祝融降处于江水,生共工,共工生术器,术器首方颠,是复土穰,以处江水。共工生后土,后土生噎鸣,噎鸣生岁十有二。(471)

这基本上是少典之子炎帝姜姓“西进”的一支。炎帝是羌人远祖,但有一支较早进入中原,后来封齐封吕,成为“华夏”的重要构成。但这“赤水”却可能就是《穆传》里的西域赤水,指和田河。

“赤水之子”听訞,嫁给姜族最高神或开国祖先炎帝者,也是西方美人。

她是姜女?同姓通婚,其生不繁。很有可能是传说里的塞族美人。两种可能都要分析。

顾实说,《离骚》高丘指昆仑丘;高丘无女,哀已之不得一亲芳泽也。这当然不必是,但诗人追求的美女多在西方已可无疑。而赤水(昆仑赤水)献,也是西方美人之一。“有女子衣青衣,名曰赤水女子献”(《大荒北经》)。她“与炎帝之妻曰‘赤水之子听訞’,同出赤水。　　赤水出昆仑之麓,是必又西方美人之以产地特名者也”①。

---

① 顾实:《穆天子传西征讲疏》,第100页。

这样，中原与西域男婚女嫁，已经形成文化--血液交流之古老传统。

> 中国娶女于西方，而亦嫁女于西方，故周之盛时，男女血胤所衍，区宇至广。……而昆仑以西之赤乌氏，及西王母，则皆关系姬周之女胤（案：应是周人对婚女族）。《穆传》所记，弗可没矣。①

这里的确也有一系列趋同性的"求美"故事可以比较。

听访，作为炎帝妻，会不会也是羌女。在那样的早期，实行"族内婚"不无可能。他们所生都是羌系。但为什么又称她是"赤水之子"？是羌人，甚至黄帝族人，像天女旱魃那样被"迁置"于赤水流域"？可能也是不大的。

那么，就只有是塞种女王与羌人先祖（炎帝）通婚了。

这就连——

> 天女魃
> 女丑之尸
> 赤水女子献

的族属都成为世界史上的一大疑问。

我们还得顺便考虑到同样出现在"西域"的大美人：

> 素女（以高加索人种机率为高）
> 西王母（以羌女可能为大）

---

① 顾实：《穆天子传西征讲疏》，第 100 页。

嫘祖(或"嫫母")

这样,我们就可以构拟出西域由太阳神卑化而来的女性旱神的对应关系。

- 西域旱神(太阳神)
  - (黄帝)女魃(妻?)
    - 赤国妻氏
    - (大比赤阴)
    - 赤水女子魃
    - 女丑
  - (黄帝孙 农神)叔均(夫?)
    - 耕父
    - 夏耕之尸

必须注意,这些"文化他者"的"怪神",虽然可能被赋予华夏-中原"人神"(黄帝—叔均)的某种"姻亲"关系,但是被丑诋、被利用、被威服的色彩,也是相当浓烈的:不但形貌名称"丑怪",必要时还可能被牺牲、被屠戮。

——女魃被驱逐,被禁锢,还可能被溺杀;

——女丑被晒死;

——耕父可能被砍头而转化为无头的夏耕之尸。

当然不无可能,是为了族团的食粮或生存,为了祈求甘雨和丰收的"自愿的牺牲",但更可能是胁迫。《山海经》确实不时为"中心话语"立言。

参照系之一：贾姆希德娶妻于马秦

波斯菲尔多西(Firdoüee)史诗《列王纪》有 Mahang — 马秦大王(Mačin 或 Machin)嫁女于波斯王贾姆希德(Jamčid)的记载。波斯语 Ma 义为"大"，hang 或指"王"；Mačhin 即"大秦"，Mahang 系"大王"(学界多持此解)；Jamčid 则较实指(或说指季夏或季绰)。而如果——

Ma≈大
Mačhin≈Ma(大) Cine(秦尼—华夏—中国)
Mahang≈太王(古公亶父)
Jamčid≈季夏——或，"季绰"(参见张星烺说)

这样的"对应"或"比勘"就不仅是一种"语音游戏"，而且是一种历史传说的重构。

据蒋智由《中国人种考》说，爱特尔(E. J. Eitel)在英译《穆天子传》的时候，就据菲尔多西这首史诗，说，Mahang(大王)指的是周穆王，Jamčid 倒成了他所娶的妻子(西王母?)。

穆王≈Mahang(大王)
西王母≈Jamčid(王后)

学者嘲为无稽(顾实说 Eitel 英译原文并无此语；但顾氏以西王母为穆王西嫁波斯之女，尤奇)。亨利·玉尔(Henri Yule)说，《史诗》所载波斯与"大中国"(Great China)通婚，本来只是

传说；欧洲有人为之落实于穆王、西王母事（甚至连西王母性别都没有搞清），实在可笑。这种说法现在已不为人采用。

岑仲勉说，波斯《列王纪》，娶妻于 Machin 国 Mahang 王的 Jamčid 氏，"其相当之古伊兰文为 Yima－Xšaeta，如果末语先行，就可读如赤阴"①。其实音读相去至远。但岑氏暗示，Jamšid 王娶妻于 Machin，跟赤乌氏娶女于太王古公亶父是同型传说，那么这必然推至赤乌氏即"大比赤阴"的结果。但是，说 Jamčid 是"赤阴"却毫无道理。

案：十世纪波斯诗人菲尔多西这部史诗（《列王纪》，旧译《王书》），多次提到中国。波斯古代传说里蛇王佐哈克（Zohak）打败了骄傲的英主贾姆席德（Jamčid 或 Jamsiad，或译"季夏"），后者"隐迹埋名转瞬过了百年/百年之久谁也未能把他发现"；然而百年以后在中国海边发现他的行迹②。

但是，Jamsiad（或 Jamčid）的确指，至今无法断言。

Ma 义为"大"，hang 音近"王"；大王是泛指还是专指？

岑仲勉虽然不以 Mahang 对"穆王"；但他似乎想说，周最高统治者可称"大王"，音如"丕显"（？）。

> 周金文言天子"丕显"，丕显之语原为 mahan，……"穆满"为丕显之另一种音写，其义为大（王），穆王之名，不得而

① 岑仲勉：《中外史地考证·穆天子传西征地理概测》，中华书局，1962 年，上册，第 25 页。简称《概测》。

② 〔波斯〕菲尔多西：《列王纪选》，张鸿年译，人民文学出版社，1991 年，第 55 页。

详。①

“立昭王子满，是为穆王。”穆王名满，见于《周本纪》(1·134)。《穆天子传》称“穆满”。

穆王≈穆满≈丕显≈mahan≈大王

这样一来，穆王(穆满)之称不是跟 Mahang 也有可“通”之处了吗？可惜这样比勘推演实在牵强附会。目前至多说 Mahang 指一尊贵之“王”，或是王名。

波斯人贾姆希德娶妻于 Mahang(大王)国之“马秦”(大秦王)的故事可以看做西域与华夏“异族通婚”传说之一支，当然也能够当作“穆王/西王母”或“东王公/西王母”间“异族通婚”故事的一个参照系。

如上，岑仲勉非常重视这段中西交往的因缘，他说，斯坦因报道，今塞勒库勒地方犹存此传说(案：请参见下文塔吉克族民间故事)，“把赤乌氏的婚姻讹传为波斯的婚姻，原不足奇”②。

他特别提到《山海经·海内经》：

稷之孙曰叔均，始作牛耕；大比赤阴，是始为国。

“大比”旧无说。前文介绍，顾实比“赤阴”于“赤乌”(《穆天子传西征讲疏》)，“殊近牵强”。上面所举 Jamčid 王，也不像岑氏那样说音如“赤阴”(而指“赤乌”)。赤国妻氏，赤乌美女，大比

①② 岑仲勉：《中外史地考证·穆天子传西征地理概测》，上册，第39、25页。

赤阴，至多看做西域美人故事群之分支。

但他提示，《山海经》里有关后稷葬地、潜渊以及世系、业绩等等跟中亚(甚至西亚)关系极大，决不可等闲视之①。Jamčid娶妻于Machin之大王(称为Mahan)应该是大西域与华夏通婚传说之一支；此传说指涉的年代可达于先周，虽然Machin之音义更近"大秦"。

而玄奘《西域记》等书所载波利剌斯(波斯，或说只是小国"波知")国王迎娶"汉公主"，滞留朅盘陀使该国成为"汉日天种"的故事，如果不是古公亶父嫁女给"季绰"(《列王纪》里的波斯王Jamčid)传说悠远、浅淡而曲折的"误传"，至少也是趋同的，有共生背景可寻的(参见下文)。它们是同型传说。

案：黄文弼先生认为，此波斯王贾姆希德娶妇马秦(即大秦)的事可能是真实的；Mahang是穆王，但不是周穆王，而是秦缪公——据说，沙畹氏《往西王母国纪程》认为，连《穆天子传》都不是周穆王事，而是秦缪公传说之"讹言"。作为波斯王娶妇马秦故事的曲折反映或"变形"，就有《大唐西域记》所述波利剌斯王娶汉公主的传说，那也可能是真实的。

黄说，据《穆天子传》记载，华夏人与西王母国交通至迟在周初，"即公元前9世纪时事也"；波(利)剌斯国娶妇汉土事叙在无忧王(与秦始皇同时)之前，应亦先秦时代。此时秦人与波斯冲突与交往都是可能的。

他认为菲尔多西《列王纪》所讲正是波斯与秦人婚媾之事。

说者谓马秦(Ma—chin)即中国，其义犹云"大秦"也。

① 岑仲勉：《中外史地考证·穆天子传西征地理概测》，上册，第25页。

马韩(Mahang)即"穆王"之转音(此据岑仲勉)。按西域古称中国为秦人,见于载记者,如《汉书·西域传》称大宛新得秦人,知穿井法。又《刘平国治关城颂》所称秦人亦系指中国人。西方称中国为秦人,必因秦人势力先达西方而起。①

《穆天子传》西王母故事,在这个意义上,可依沙畹及白鸟库吉等之说,视为秦缪公与波斯交往之曲折表达——这个说法虽有一定道理(Ma－chin 与"大秦"对应较为密合),但是抹煞此前周人与西域交往史迹很难服人。而且,如上文所说,Jamčid 娶妻于 Machin 究竟只是传说,目前要落实于周穆王或秦缪公时代,都很困难;而且,谁是 Jamčid,谁又是他迎娶的"中国公主"呢?

斯坦因《古代和阗》说和阗统治者在传说里常带尊号:

Jajalu KhalKhalu of Mačhin(马秦的扎加卢哈里哈卢)

"Ma"义为大,Mačhin 就是大秦,意指"中国"。

但《斯坦因西域考古记》(冯承钧节译)一书又说:秦和马秦(Ma－chin)就是和阗古称。

或说:Chin(秦)即 Cina 或 China 之所由出。

Cina 早见于印度两大史诗。

Cin,Cinistan 等也见于波斯文献。

或以为,战国末期以还,"秦"(chin)的名称在大西域如此显赫,"从理论上讲,传播此名者当与秦国有极深的渊源,依据上述

① 黄文弼:《西北史地论丛·古西王母国考》,第 113 页。

材料分析，西迁的羌人集团大概与此不无关系"①。即由羌人向西域播散"Chin"或"Machin"之名。

前文介绍：Mahang 可读为"大王"，且与"太王〔古公〕亶父"相比附。有人想用古公亶父之善"走马"，证明其为《列王纪》里的 Mahang：Ma，原是"大"义，但在中文里是"马"，"Mahang"就是"走马"之"大王"。易言之，古公亶父就是"Mahang：马王"。例如，沈福伟就说：

> 季夏（贾姆席德）曾娶马秦（Machin）国王马王（Mahang）的女儿为妻。马王意思是"大王"，指亶父。②

此说略据张星烺、岑仲勉而稍作变更。

他说，"这则传说可能就是指〔亶父孽臣〕季绰的后代在葱岭附近的繁衍、壮大"；他从此推论先周时代的古公亶父族众便会骑马。他说：

> 从那时起，中国便从葱岭东西的骑马民族那里学会了养马和单骑。《说文》解释"骑"是"跨马"，不同于乘坐，程大昌释《诗·大雅·緜》："古公亶父，来朝走马。"以走马是单骑。最先学会骑马的一定是居住在新疆和河西走廊的游牧民族。③

① 赵从苍、何利群：《塔里木地区羌人初探》，《中国史研究》1996年第2期，第32页。

②③ 沈福伟：《中西文化交流史》，上海人民出版社，1985年，第15页

中国人跨骑骏马的历史也许要改写(例如河南濮阳"蚌塑"里已出现神人"骑龙",龙都会骑,马还有什么难骑的,何况龙、马可相换位),只是缺乏更直接的证据。但极可能不仅始于春秋,更不仅起于战国。当然,第一,"走马"可能是用马驮运,不一定就是骑乘;第二,Mahang 虽然勉强可说是"马王"的音义,但波斯语 Ma 义为"大"而非"马",二者很难调和;第三,古公亶父并无"马王"之称,是否即"太王"都有人怀疑。这些都要求进一步论证或澄清。

目前似乎只能说,"Machin"与"大秦"音义较为接近,"大秦"王马韩(Mahang)指华夏某一名王(目前很难与"穆王"与"缪公"比附)。波斯王 Jamčid 无法确指,传说他曾赴中国或娶"大秦"王"公主"为妻,这只是西域王公与华夏婚媾传说之一支,可与同型故事做比较。

参照系之二:朅盘陀"汉日天种"

黄文弼先生又以为,西王母之国即希腊地志之喀西亚(加斯皮),汉之乌秅,晋唐之朅盘陀。"乌秅国在蒲犁西南巴达克山一带。《汉书·西域传》皮山国西南至乌秅国,一千三百四十里;东通于阗三百八十里。是于阗至乌秅一千七百二十里。虽较《山海经》尚多四百里。但《山海经》本以山中路线计算,较直。据此,是乌秅与西王母所处之地位亦相差不远"①。他又以《大唐西域记》朅盘陀国故事与西王母(国)对照。提出:西王母可能是以华夏帝室"公主"而下嫁西域者。

① 黄文弼:《西北史地论丛·古西王母国考》,第 112 页。

〔朅盘陀〕无忧王与秦始皇同时，则波斯娶妇事当在秦以前。张星烺氏以为即《穆天子传》中太王亶父嫁元女于赤乌人事。按《穆天子传》西王母为天子吟曰："徂彼西土，爰居其野。嘉命不迁，我惟帝女。"玩其辞句，西王母似为东方帝室之女，而下嫁于西方君主者。词旨悲伤，追恋故土。与朅盘陀国之古代传说颇为暗合。①

我们看《穆传》西王母之诗，"嘉命不迁"、"爰居其野"，确实充满孤寂感和失落感；"徂彼西土"云云，确实是由东西嫁的"帝女"的口气。然而审视整个先秦的西王母材料，西王母又不像"华夏"的"和番公主"，而更像"羌戎"帝子而西嫁塞种者——这跟西域西缘发现的考古人类学材料完全合拍。

从乌秅—朅盘陀到撒马尔罕—费尔干纳（大宛）一带，整个帕米尔东麓地区，这里拥有丰富的美女、美女传说，特别是东西方男女恋爱婚嫁的故事——西王母与周穆王的浪漫史是其中的一支。

《山海经》里西王母居止或游憩的地区，主要是：

玉山：岙山：密尔岱山
昆仑：和田南山

朅盘陀与之较为接近，却跟《穆传》西王母之邦距离较远。

这里曾被当做世界"中心"。

北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》说：

---

① 黄文弼：《西北史地论丛·古西王母国考》，第112页。

> 汉盘陀国正在〔Pamir〕山顶。自葱岭以西，水皆西流。世人云是天地之中。人民决水以种，闻中国田待雨而种，笑曰："天何由可共也?"（范校本，第278～279页）

这就像帕米尔和昆仑都曾成为"世界中心"一样（参看《中庸的文化省察》）。

唐释道宣《释迦方志》仅简单说："西南逾大岭（Pamir），至朅盘陀国，周二千余里。"（范校本，第17页）

不能不说，这一带的浪漫传说跟西王母故事接近乃至同型。

案《大唐西域记》朅盘陀建国传说云："今王淳质，敬重三宝，仪容闲雅，笃志好学。建国已来，多历年所，其自称云是'至那提婆瞿呾罗'。"玄奘注云："唐言汉日天种。"即：

> Cina－deva－gotra（中国天神之种裔）

这里包含着中国西域文化交流重要史实和所谓"天光授孕"神话。"公主堡"者，其"物证"也（参见卷首彩图）。

> 此国之先，葱岭中荒川也。昔波利剌斯国王娶妇汉土，迎归至此。时属兵乱，东西路绝，遂以王女置于孤峰，极危峻，梯崖而上，下设周卫，警昼巡夜。时经三月，寇贼方静，欲趣归路，女已有娠。

这显然是"天光授孕"的中亚版本。就好像达那厄（Danae）之父把她囚禁在高塔里，太阳神之宙斯（Zeus）化为一阵金雨（象征日光）进入塔中使之受孕而生小英雄珀修斯（Perseus）。"金

雨"不但是太阳(光线),而且是精液的廋词。

> 使臣惶惧,谓徒属曰:"王命迎妇,属斯寇乱,野次荒川,朝不谋夕。吾王德感,妖氛已尽。今将归田,王妇有娠。顾此为忧,不知死地。宜推首恶,或以后诛。"讯问喧哗,莫究其实。时彼侍儿谓侍臣曰:"勿相尤也,乃神会耳。每日正中,有一丈夫从日轮中乘马会此。"

这是"天光"传说常见的"神人"降临(而且可能与神马—金光之叠合)——或所谓"讳饰"。

这位太阳光影里的乘马伟男有如:

> 《蒙古秘史》"黄白色人自天窗门额明处入来";
>
> 格萨尔王母龙女所梦"身穿黄金铠甲,容貌俊伟非凡的人来到身边";
>
> "吉祥天女"婆婆谛(parvatī)遇到"殑利司那神(Krishna)闯进她的房子";
>
> 宙斯"金雨"洒入达那厄高塔之中……

民间口碑完全依此传诵。那宫女说:

> 那是每天日上中天时,便有一位美貌英俊的男子,从太阳里下来和公主相会。幽会时,宫内金光灿烂,我们是无法走近的。①

① 《新疆民族神话故事选·公主堡的传说》,第 246 页。

《大唐西域记》接着说：

> 使臣曰："若然者，何以雪罪？归必见诛，留亦来讨，进退若是，何所宜行？"佥曰："斯事不细，谁就深诛？待罪境外，且推旦夕。"于是即石峰上筑宫起馆，周三百余步。环宫筑城，立女为主，建官垂宪，至期产男，容貌妍丽，母摄政事，子称尊号。飞行虚空，控驭风云，威德遐被，声教远洽，邻域异国，莫不称臣。

这就是新生态的"女王国"——有人甚至说是西王母或"乌秅—於摩"女王国王后主政的传统。

开明的朅盘陀王以高度文明的华夏—汉族血统为光荣。"以其先祖之世，母则汉土之人，父乃日天之种，故其自称汉日天种。然其王族，貌同中国，首饰方冠，身衣胡服"。季氏注云："〔它〕在一定程度上反映了塔什库尔干地区塔吉克人民与内地汉族人民之间源远流长的友好关系。"（第986页）

岑仲勉曾以此为"汉族一部分西来"之辅证①。

黄先生竭力论证"西王母国"与"朅盘陀"国类似之点，例如，"《大唐西域记》又称朅盘陀国人性既犷暴，力亦骁勇，容貌丑陋，衣服毡褐。而《山海经》所述西王母之容貌，亦近类似。盖虎齿豹尾，状其丑也"——其实传说里的西王母是个美人（汉代传说她如三十许丽人，连"徐娘半老"都还未到），只是衣饰奇特，所谓"入境从俗"罢了。"又梯几戴胜，则又东土之冠饰。与朅盘陀首饰方冠，身衣胡服情貌相同。又穆天子见西王母之仪式全为东

① 参见岑仲勉：《两周文史论丛·汉族一部分西来之初步考证》，第20页。

方化，亦可为证”(引同上)。

但黄氏理论更加自相矛盾。前文说——

西王母国≈喀西亚(加西皮)≈乌秅(近克什米尔)

这里却说——

西王母国≈朅盘陀国≈塔什库尔干(近帕米尔高原)

距离不太大了吗?“日人白鸟库吉及德人郝尔满均指今葱岭与昆仑间之塔什库尔干一带。若此，则《穆天子传》中之西王母之邦，即《唐书》之朅盘陀国。朅盘陀领域甚大，乌铩国亦为其役属。据《大唐西域记》称乌铩多出杂玉;则有白玉、黳玉、青玉，与喀西亚国亦相合。故西王母尝来朝献白玉者以此也”(黄氏前引书)。

这些说法从历史地理上看很不准确，但在传说学上意义重大。

有人认为，“汉日天神”的朅盘陀国，民众为欧罗巴人种，王族却与塔里木地区的羌人有关①。有人说:“透过传说的神秘面纱，我们应该可以理解到来自东方的某一支羌人部落通过武力征服了当地的欧罗巴人种居民，建立了城邦制国家，其后两族或耕或牧，和平共处，但又保留自己的风俗习惯，这在帕米尔高原香堡堡〔春秋战国时期〕墓群中的同墓地埋葬而土、火并行、文化

① 参见萧之兴:《葱岭古国朅盘陀考》,《中国民族史研究》(二)，中央民族学院出版社，1989 年。

内涵迥异中已充分地体现出来。"①

这里提出，所谓"汉日天种"的朅盘陀王族为与周人通婚的西迁羌人，跟我们的西王母为西域塞国羌戎女主的理论不谋而合，至值重视(但是，这里"汉日天种"，族称指向非常明确，如欲说其为羌女，仍需有力证据)。

朅盘陀旧址，一般定于新疆之塔什库尔干(今置为塔吉克族自治县，参见卷首彩色图版)。

案：塔什库尔干(Tashkurgan，或 Tashkurghan)——

〔突厥语〕Tash(石头)＋Kurgan(城，塔，堡)

此"石头城"内又有"公主堡"(在 Tashkurgan 南，峡谷内有"Kizkurgan"，即史载之"公主堡"。

波斯文佚名作者《世界疆域志》称为"石塔"者亦此 Tashkurgan(《西域记》季校本，第 984 页)，但跟"公主堡"(Kiz Kurgan)有所不同(参见卷首彩图)。

这里极为重要的是，Kur 一词来自苏美尔语，义为"山"，转义为"石"。而"Kurghan：石堡"是中亚特色建筑，学术界还有"库尔干文化"的特殊命名。有人将其渊源远溯到苏美尔—巴比伦的"山宫"。至于其建构者，恐怕不是纯粹迁徙不定的游牧人，而更可能是"定期迁动"或半定居的牧/农民。它跟西王母的"穴处"或"石室"有一些相似处，不能等闲视之。我们该注意到，汉画里的西王母往往端坐神山之上(参见插图 171)。

案：现在中亚或西域地区，至少有三处名叫 Tashkurghan。

---

① 赵从苍、何利群：《塔里木地区羌人初探》，《中国史研究》1996 年第 2 期，第 32 页。

图 171　安坐在山丘的西王母、东王公
（沂南汉墓画像石）

西王母、东王公都坐在山丘上，这山丘暗指昆仑。山上还长着生命树之类，正是后羿上冈之岩所劫取的不死药。西王母所坐的山似乎如海上三仙山一般为巨鳌托起，这真是不可思议，证明着东海/西域的神话传说是同构和对位的。

一个在前苏联境内，仍处中亚（略指塔什干一带）；另一偏西，在阿富汗境内①。但最重要的仍是莎车附近色勒库尔（Sarikd）的塔什库尔干。当年斯坦因考定，这就是丝绸之路的"大门"；托勒密地志所谓"石头城"者也指这里，是当年的商业中心。"据中世纪的阿拉伯作家比鲁尼（Al Birouni）的记载，塔什干（其意为"石宫"或"石堡"）就是托勒密〔书〕中所记载'Lythinos Pyrgos'。无论这个'石城'位于什么地方，它总是赴'赛里斯'国（中国）遥远道路的起点。"②

藤田丰八《往五天竺传笺释》说：

> 朅盘陀，渴盘陀，喝盘陀及此传渴饭檀，殆是伊兰语 Kuhundiz 之对音，城砦之义。此国当是：佗檀巴斯波谜罗（Taghdumbash Pamir）。佗檀巴斯乃极高之义。
>
> 从此葱岭东南一带地方，后世称曰沙里哥罗（Sarikol）。《唐书》云，葱岭俗号"极嶷山"，名义正合。宋云《行纪》云：汉盘陀正在山顶。……
>
> 此国治城，唐时在他时苦汗（Tashkurghan），乃石城之义。（第 86 页）

岑仲勉《佛游天竺记考释》以汉盘陀为喀喇喷赤，孟津河为 Panji 河。

一般以为《宋云行记》之孟津河，即《唐书》、《西域记》之徙多河（sita），即叶尔羌河（Yarkand daria）。

这座石城富于古老的传说——公主故事仅为其著者，素为

① ② 参见〔法〕L. 布尔努瓦：《丝绸之路》，第 61 页。

中外所艳称(虽然 Tashkurghan 之称较为晚起)。戈登氏《游记》说,这是一座粗石垒成的方形堡,有如古城。罗林逊氏据穆罕默德·阿明(Mohammed Amin)报告称,它是极古的建筑,据传建于涂兰(Turan)王阿发拉谢(Afrasiab),自古就是塞勒库尔(Sarikor)都城,"城圆形(可见所传不一),周约一 Koss,墙是极大块之凿石构成,位开广平原之中"。岑仲勉引述并指认,这更像托勒密《地理志》说的"石塔"(《地里校释》下·334)。这当然只是传言。

塔什库尔干县城附近确有"石头城"旧址,在城北石岗上(参见卷首彩图)。1982 年,王炳华等进行试掘。其经纬位置为 37°6'×75°13',海拔 3100 米。"石岗西依萨雷阔勒(Sarikol)岭,东临宽阔的塔什库尔干河,河谷至此十分开阔,可分叉为四五道支流,自河滩至山前,均为草场。夏日绿草如茵,牛、马、羊散处其间,毡幕点点,极富草原生活情调"。其具体形态——

> 城垣全长 1300 多米。块石夹土、土石相间叠砌成墙,残高 6 米上下,顶部宽 1～3 米,土石层厚约 20 厘米。北墙、西墙仍保存有马面,共见 1000 座,彼此间距 40～60 米,测其完整者,顶面矩形,6.8×4.5 米(用土坯砌筑)。……四角有角楼,西北角楼台基高 6 米,顶面 4×4 米,其余三处坍塌成高大土石墩,规模远过城垣的宽度。①

但是这跟所谓"公主堡"(Qiz－Kurghan)是不同的。后者仅是"石头城"的一个景观,下文专门介绍。

石头城(建造阶段),经取样进行 C_{14} 测定,树轮校正,年代

---

① 王炳华:《丝绸之路考古研究》,第 75 页。

为 1325±75 年，约当唐代。王氏定为唐之竭盘陀旧址，后来是葱岭“守捉”治所①。

所谓“蒲犁厅”坐落于古城东偏南，有佛寺遗迹，时代要晚。

而所谓汉公主滞留的古堡位于“克孜库尔干”，地名就是“公主堡”，Qiz 义即“公主”，转为“姑娘”。所在山头名“克孜库尔干吉力克”(Qiz Kurghangilik)，海拔 4000 米，东面是临河峭壁，南、北、西都是高山峻岭，北侧山沟可通皮斯岭大坂 石堡确实控制着南去克什米尔、西向阿富汗的两条孔道，形势险要。南来的红其拉甫河，西来的喀拉乞库尔河到此汇流向北，形成湍急的塔什库尔干河。

根据王炳华等的踏勘，现在古堡南面为一道东西向土墙(长约 150 米)，堡墙高约 10 米，顶宽 2.5 米，底宽约 6 米，“是用一层土、一层树枝砌筑”；是土堡而非石堡；堡墙依地势构筑，西端稍北折，东端见土坯，并非成于一时。“堡墙外侧，山顶，有巨石一堆，似礌石类防御设施”②。堡内还见建筑 13 处。有土墙基，或采穹顶，或半地穴石土房。

当年斯坦因到此，对玄奘记述的“汉日天种”故事缅怀不已，深信不疑，说此堡的“土/枝”叠压建筑法跟公元前 2 世纪汉代长城边塞采取同样的“中国古法”。

他说，他已证明这就是晋唐所记古国竭盘陀(Hopanto)的都城，这个古国位于“冰山之父”慕士塔格阿塔(Miz Tagh Ata)之南的“萨雷库尔”，即塞尔库勒(Sarikol)之地，通过塔什库尔干的高山峻岭，幽谷深涧，“穿南北横亘的山岭，直抵塔里木河西端

---

①② 王炳华：《丝绸之路考古研究》，第 76、69 页。

荒丘之下，再向东遂至喀什噶尔及叶尔羌的绿洲之带"①。当年，玄奘归来便走此道，马可·波罗也由此走向中国的西域和内地。

王炳华认为，古堡实是巨碉，可以控制通往克什米尔（罽宾）、阿富汗（大月氏曾在此居留）的几条主要大坂（红其拉甫、明铁盖、瓦赫基里）；其时代可由汉（甚至汉代以前）、唐开始，直到清代都在使用②。

如上所说，这塔什库尔干境内之"克孜库尔干"或"吉兹库尔干"（Qiz－qurghan），Qiz 是"姑娘"，"吉尔吉斯"（中国古代称"鸡斯"、"黠戛斯"、"契骨"等等，都指 Qirqiz），意思是"四十（个）姑娘"，就是他们的女祖先。Qiz－qurghan，包藏着一个哀感顽艳的传说。这传说太迷人，逗弄得学者们老想拿它去拉扯上西王母故事（待会儿我们也想做些比较）。西王母故事也确实跟帕米尔高原东麓的美女传说撕扯不开，可以视为"异族通婚"，国王/美人传说群的一支。

但是，我们必须考虑，"西王母之邦"在两周时期是西域大国，风云际会，举足重轻，经济文化水平不会太低，国土不会过分局促和贫瘠。它们的地望、里数都相去太远——《山海经》的西王母圣地（玉山—昆仑）还稍近些，《穆传》所涉的撒马尔罕—费尔干纳与塔什库尔干间的里数就是四位数了。

何星亮说，目前依然栖息在塔什库尔干的塔吉克人跟《大唐西域记》等书里葱岭一带的"朅盘陀国"、"女国"等近邻，习俗相当接近，实行过以女性为"中心"的制度，并崇拜太阳。

---

① 〔英〕斯坦因：《亚洲腹地》，孙守先译，《外国探险家西域游记》，新疆美术摄影出版社，1994 年，第 147 页。

② 王炳华：《丝绸之路考古研究》，第 70 页。

朅盘陀国始祖母与太阳神相会，孕生国主，“立女为王”，“母摄政事”。而公元前5世纪～前4世纪古希腊史家克特西阿斯曾记述塔吉克女王札丽拿故事，“她建筑城堡，并亲自参加会战”，他描写塞人的妇女时说：“这个部落的妇女都很勇敢，他们同丈夫一起分担战争的危险。”①据加富罗夫介绍，中亚塔吉克人仍保存有“美丽女王扎丽娜·兹拉托皮萨娜娅（即扎尔尼戈尔）的故事”②。这些都能够跟西域“女王”故事做比较。

朅盘陀国自称“汉日天种”。塔吉克人也崇拜太阳，这跟帕米尔高原山高谷窄，太阳光时见时没有关。塔什库尔干的科库母力克乡有9条峡谷，每天能见9次“日出日落”③，自然显得神奇无比。

塔吉克族民间至今还在流传这位汉公主的故事。

传说中把塔吉克族的祖先，朅盘陀（塔吉克语此言“山路”的第一代国王，说成是汉家天子许嫁给波斯王的公主，在留居帕米尔时，与太阳上下来的美男子相会后生下儿子。儿子长大后被当地人民拥立为国王。汉公主一直协助儿子操持国事。她临死前，对儿子说：“我是东土之人，我死后，你把我埋在宫室东方一百步之处，让我的坟墓向着太阳升起的方向。”④

---

①② 参见〔苏〕加富罗夫：《中亚塔吉克史》，萧之兴译，中国社会科学出版社，1985年，第19、28页。

③ 参见何星亮：《塔吉克族族称及其早期文化》，《西域研究》1994年第3期，第86页。

④ 张越：《帕米尔高原的传说——谈塔吉克族民间故事》，王堡、雷茂奎主编《新疆民族民间文学研究》，新疆人民出版社，1987年，第29～30页。

或将此故事与周先“古公亶父”以及《穆天子传》的记载联系起来。据说，国王是在离城堡一百公里的高山上凿出石洞，“把她头朝东安葬在里面”①。她的尸身不腐。

“塔吉克人都为自己是‘太阳神’的后代而感到自豪”②。

“首东足西”一般说是(西)北方游牧民族崇拜太阳的标识。

“西方美人”与异文化追求

如果从民俗学和人类学“原型”来看，以上都属于“追寻—求女型”。

这个故事的结构性因子或元素是：

主角：美女	下嫁对象	结局
(华夏　汉族或羌人)	(西域王族)	
西王母(羌人帝女)	塞种某国	成为“女王”，会见周穆王
古公亶父之女	赤乌氏王或季绰	赤乌纳入“周宗”
Machin 国国王 Mahang 的女儿	波斯 Jamcid 王	Jamcid 王流亡中国海滨

①② 张越、姚宝瑄编：《新疆民族神话故事选》，第217页

续 表

华夏–汉族公主	波利剌斯王	与太阳神交合繁衍"汉日天种"并成为朅盘陀女王

虽然其事迹不可能件件对应,更不是超时空地为"一事之分化"或者同源,但是它们基本上异形同构,故事诸因子也大体趋同,因而是可比的。

就文学而言,这些故事的基本结构是:

美人(乐土佳人)——异文化的寻找或追求

追寻者通常为异民族、异文化的"代表者"——例如巫师,王者或"神人"。其典型为周穆王——以后转移于"汉武帝"——对于西王母的追寻,这实质上是一种高级文化为了"扩充"或"补给"自我而对异质文化或文化他者进行试探性的"进攻"和"掠取",是圣俗双重"合法性"的验证与扩延,其效果则积极:异质文化间的和平接触与交通,通常会获得新质或"杂种优势"。对于异域佳人的追求,虽然大多体现着或释放着所谓"外婚情结",甚至涉及男权中心的强势话语对于(女性)边缘话语的"扩张"或"侵犯",但是其根柢依然是人或人种的优选性繁衍或改良,在"客观"上是有利于人类及其文化之改善或提高的。甚至,旧史学上所归纳的"和番",也不能仅仅理解为军事上处于弱势的高级文明对于"野蛮集团"暂时性的羁縻、绥靖或让步——美女外交或政治婚姻,虽然往往以"下嫁的公主"的悲哀、孤独、痛苦为代价,具体情况具体分析,却总是伴生着异质文化的交流、刺激和优择,塞种、羌人和华夏–汉族之间人种、物产和文化互通与

增进无非一桩小小的证明而已。这里我们还暂不楔入其象征层次:"追求"本身就是真善美对伪恶丑的挑战与克服,就是对世俗生命的超越。

这些故事多数算不上什么"爱情",却缠绕着"性爱"或马尔库塞所谓"爱欲"(Eros)的母题,在文化人类学上兴味无穷。过去的专家如闻一多、郭沫若、孙作云等多次揭示这里涵化着类似以"献身"为"赎身"的高禖仪式,但"男人的主动"却透露出更新的历史信息,亦即"父权"的兴起。"伊底帕斯情意综"(即"恋母情结")变成了"赫拉克里斯劳绩"(the Labour of Herakleus)。征服女性成为英雄的恩惠和殊荣。正如恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》所说:"荷马的史诗每提到一个重要的英雄,都要讲到同他共享帐篷和枕席的被俘的姑娘。"(《马克思恩格斯选集》第4卷,第58页)女性只有成为英雄的俘虏时才有资格为男性"奉献"肉体、谦卑和贤淑,从而为英雄增饰浪漫与光荣,而不管被征服者是皇后还是女神。征服者与探险家穆天子是多么轻易地窃取而又抛弃了西王母的忠诚与芳心。回答"将子无死,尚能复来?"的居然是"万民平均,吾顾见汝"。《离骚》歌主,在他的政治化的爱情寓言里,是多么肆无忌惮地追求洛水女神,后来却蛮横无理地谴责她"保厥美以骄傲兮/日康娱以淫游/虽信美而无礼兮/来违弃而他求"。洛神还可以说在传统里已是被侮辱、被损害的"荡妇"。那冰清玉洁、地位尊崇的有娀佚女(简狄),竟也成为鸩媒鸠使的挑逗和淫诱的对象。可以说,在性爱里,"追求"这个词赋予男人以主动与特权——不管他是多么卑躬屈节,忠诚无私抑或甜言蜜语,动手动脚,他都是权势话语、中心话语。女性如果胆敢"追求"就是放荡或淫贱。在楚襄王或宋玉对巫山神女的故事里,"自枕荐席"不过是乞讨男性雨露之恩的自卖行为,以致后来"神女"跟"妓女"竟然成了同义词。而"追求",在男

权语境里，往往就是买笑和诱奸。从郭沫若的“我”把你的“爱嘴”比做“酒杯”，到如今流行的逢场作戏，女性都主要是男人追求、玩弄、欣赏、意淫的对象，即风流韵事的“受体”。只有张艺谋电影里“女权主义”才逐渐觉醒；女人们以挑逗子辈“弑父”欲望的主动，来亵渎和解构父王的专制与权威，而又满足或释放了社会的某种“来必多”（Libido，原欲），从而取得公众和主流意识形态的宽容与默认①。

“西方美人”们呢，当然也有她们的修辞策略、汉公主不愿听从君父之命远嫁波斯，宁愿在“女权”相对保存较多的朅盘陀石堡里建立她的女性王国。跟她偷情的，最可能是堡垒周围监守自盗的警卫员（这样她更便于保留公主和女王的尊贵），但她托词说是从太阳里飞驰而来的白马王子，使得世俗无法抗拒神权的恩惠。实际上，这仍然是重视妇女自由的游牧群团“接待”和选择“远客”的传统（这种传统只有到《黑骏马》时代才“堕落”为肮脏或罪孽），所以才会为部众所承认，所接受。阿阑豁阿在初兴“父权”的游牧群团里“无夫而生三子”，已经违背习俗或新制，受到儿子们的怀疑和质问。她非常聪明地辩白说：

> 每夜，明黄人，缘房之天窗、门额透光以入，抚我腹，其光即浸腹中焉。及其出也，依日、月之隙光，如黄犬之伏行而出焉。汝等何可造次言之耶？以情察之，其兆盖天子之息乎？……（《蒙古秘史》卷一）

此朅盘陀新女主之故智（所以她有可能只是羌戎贵女而被

---

① 参见萧兵：《再论张艺谋电影与人类元语言》，《民族艺术》1998年第3期

假托为华裔汉胄)。依的是母系氏族时期的旧俗或遗制,才解脱母系桎梏的男性是很难辩驳的。希罗多德《历史》里斯巴达的阿里司通之妻生出私生子,同样也假托幻影交合,"把他的花环给我戴上",他的丈夫只好承认这乃是"神的所作所为"。这是修辞化的"西方美人"的追求,东方的男性早就忘却了。

第三章

西王母猜想

研究先秦时期中外文化交流史，包括“西域”和“西王母”问题，最重要的有两部一先一后出现在思想文艺学术最活跃的战国时期的奇书：《山海经》和《穆天子传》。神话里的西王母地位与规格愈来愈高，汉代几乎把她当做人类的祖先、万物的创始者，有些刻石置其于羲娲之上（参见插图172）；闻一多甚至认为她最有资格成为华夏民族的“总先妣”，这些跟上述二书的揄扬播散是分不开的。

《山海经》与《穆传》西王母的简单对照

晋武帝太康二年（公元280年），有一位名叫“不準”的盗墓者挖开了汲郡（今河南汲县）地方的一座古墓，他把出土的竹简搞得乱七八糟，甚至用火点着来照明，但是劫余零简还是装了几十车，藏进国家档案局：秘书监。整理者荀勖等考据说，这是战国时魏惠王子令（今）、即襄王的墓，竹简里保存得较完整的就有这部《穆天子传》。

图 172　西王母高踞人首蛇身神之上

（上：山东滕县宏道院汉画像石；下：山东滕县大岩头汉画像石）

交尾的人首蛇身像如果照传统确定为伏羲、女娲兄妹的话，西王母已替代"老伏羲"（或说蚩尤）成为天地大神、人类始祖了，无怪乎闻一多称其为中国之"总先妣"。

以《穆天子传》为骨干的西王母神话跟《山海经》里的西王母神话是有所不同的。先把它们的不同点简单提示一下。

《山海经》：神话的西王母	《穆传》：传说的西王母
形象更为原始	形象接近史实
蓬发戴胜，虎齿豹尾，穴处善啸——保存着半人半神半兽的痕迹——或说是“图腾扮演”	“爰居其野，虎豹为群，於鹊与处”——虽与鸟兽杂处，却基本是“人”的生存状态
更像“神怪”，似“丑”而“美”，“乐园”女神	更像“女酋长”，近“美”而“异”，“西荒”女主

当然，最重要的地理“差距”是：《山海经》的西王母活动在昆仑（和田南山）和玉山（密尔岱山）一带；《穆天子传》西王母所统辖的“核心区”却在其西北面的“大宛/撒马尔罕”一线（这，下文还要详说）。

然而即就上述“相异”之中也可见出两书作为传说的“趋同”。就是说她们固然有相对独立、殊异之点，但体现为传说却呈现出统一性。

她们都处在中原西部——或者说古之“西域”，在所谓“前丝绸之路”或“草原之路”（展延区）上。

紧密联系着（相对确定的）西域名山或神话大山：

边春山：春山（葱岭）：帕米尔高原。

昆仑：和田南山。

崟山：密尔岱山——玉山：群玉之山。

她们住居山野或石室岩穴，鸟兽为伍，以女族长或女酋长而又具有神秘色彩，能歌善啸。

本章主要探讨《穆天子传》里作为传说主人公的西王母的特质及其酋邦的大致地望，并且间或与作为"传说地理学"的《山海经》里的西王母比照。

任乃强先生对《西山经》有很独特的看法，"于西山经首华山，是使用殷代巫师的〔考察〕记录"，因为"只有夏殷两代华山山脉乃在王畿之西"，而——

> 《西次三经》自崇吾之山至翼望之山凡二十三山六千七百四十四里，全在河西徼外（案含西域）。其路线与周穆王西巡至西王母路线相当。中间地名如"长沙之山"、"密山"、"槐江之山，南望昆仑"与"乐游之山"及"玉山是西王母所居"，皆与《穆天子传》表里相应。①

这不但使《山经》、《穆传》二书可以相互"证实"对方，也为找寻它们的异同以及重要站点的确切地望提供了共同性和客观性的"标准"。

这样又为我们寻找神奇的、"统一的"、先秦时期（尚未仙化）的西王母的母型，其邦国的地望，提供了可能（虽然其间"差距"颇大）。我们希望以《穆传》西征路线为坐标系探测这位美丽的传说女王的"母型"或本来面目，特别是《穆传》里西王母邦国的大致地点。

以上说明：

> 《山海经》更加是神话的，更加是原生态的；

---

① 任乃强：《试论〈山海经〉的成书年代与其资料来源》，《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986 年，第 319 页。

《穆天子传》主要是传说的，主要是再生态的（而且历史真实性的成分越来越大）。

西王母传说的原生地，现在已不清楚。但我们总觉得她身上更具有游农型乃至农牧型的中华民族一支"羌戎"的色彩，最早的发生地似在甘青高原羌戎发祥地（所以其间西王母遗迹较多）。

殷商甲骨文已有神话的"西母"（月亮女神或落日女神），与"东母"相对。而殷人与羌人关系密切。这主要是神话的西王母。《山海经》略同。

周羌婚媾已是传统，所以周人更熟知西王母，穆王和她的故事无非旧瓶装新酒，是传统的延扩。这主要是传说的西王母。但《穆传》故事历史性已极强。西王母（之邦）则是历史性逐渐压倒传说性，西王母身份和事迹的真实性也被加强。

随着羌人进入塔里木盆地西缘、帕米尔东麓，半人半神的西王母崇拜首先在偏南的密尔岱—昆仑（和田南山）生根；随着羌文化的北征，特别是羌塞文化的冲撞，"西王母之邦"才逐渐落到中亚—西域边缘，撒马尔罕—费尔干纳一线（任先生认为《山》、《穆》二书西王母之邦皆在和田绿洲，我们则以为一南一北，显然有别）。这就跟那半历史半传说的西王母叠合起来，以至于我们有可能研究这则传说的真实历史地理和文化背景。

作为神话，作为传说，作为历史的"西王母"，是有所不同的。这个名称，也许指女族长，女酋长或女王，女巫或女神；有时却用来称呼某一保留母系制度、习惯较多的显赫部落及其女主——最突出的是《穆传》西王母。

时代越向前发展，东西文化接触越多，西王母传说越来越向西，向西北拓展（当然缺环极多）。

甘青高原	（卜辞"西母"和羌周传说等）→
密尔岱—和田南山	（《山海经》等）→
撒马尔罕—费尔干纳	（《穆天子传》）→
伊朗高原，或其西 条枝（Tajik），弱水	（《史记·大宛列传》）→
地中海地区	（《汉书·西域传》）→
大西洋地区	（《后汉书·西域传》）

我们觉得，从《穆天子传》西征路线所推绎出来的西王母之邦的地望——费尔干纳（大宛）、撒马尔罕一线——跟《山海经》在某些点上是基本符合的，只是《山海经》更注重其"南疆"的名山兼神话大山，其在"边春之山：葱岭"的东偏则无二致。

当然，《山海经》的西王母更质始、更古老，更具神话性，《穆天子传》那被历史化的传说，便是在《山海经》神话基础之上建构起来的（这与二书成书先后没有绝对联系）。

易言之，西王母及其邦土是具有相当历史真实性的"传说丛"，文化考据的结果，可大体定位在狭义西域与中亚的"交叉"点或边缘叠压区。这就是以《穆传》为依据的她和她的邦土的"母型"。确定其母型之后便能更好理解其作为女神与"乐园"女主的神话原型（Mythic Archetype）及相关义项，并确定其叠合性与错位点。

我们这种对于神话母型、神话地名本真地望的固执寻找，跟理论界的某些看法截然相反，有时还受到嘲笑和责难。某些理论家认为，神话研究主要是探求它的结构、原型或模式，探求它的演进规律或规则，亦即探求它的共时结构与历时结构，至多是探求它所体现的文化心理思维特点和民族性格精神。考据神话

的背景、母型或某种历史的存有性、本真性多属烦琐而徒劳的低级工作。雕虫篆刻，壮夫不为；刻舟求剑，庸人自扰。蔡振丰便曾就《山海经》神话指出：

> 神话所揭示的却不可以明示的论述说明，它是自发、直接的；它所表示的即是它所要说出的意义内容，它是无可取代的。在此理解之下，神话材料之进入地理之中，它所形成的结构亦可能是一种神话的形式，因为它们的结合，可能并不基于实际的纪录，而是因为比兴式的附会。①

即令是我们的合作者，叶舒宪、郑在书，在本书"理论部分"也更加强调《山海经》的"神话地理学"性质，我们则较侧重其"传说地理学"方面。

神话虽然不是"历史的记录"，却可能是真实事件的象征讲述；传说尤其如此。如果纯粹是偶发的兴会，纯然的臆想，那就没有必要从史学角度对它进行考辨和"还原"——人类史就不存在"神话时代"和"传说时代"，中外古今历史学派、人类学派的神话研究就全都是废话一堆；甚至不能从而寻求人类思维心理和记忆叙事的演进法则与途径，所谓"历时结构"更无法予以再现或破解。

诚然，"神话的时间不与历史考证所要求的时间意义一致；神话的空间也不可能跟真实的或历史的地理位置相一致"，西王母作为一个"人"（历史人物）当然不可能接续存活于"三代"，她和她的邦国也不可能横跨纵越昆仑/密尔岱山和费尔干纳/撒马

---

① 蔡振丰：《〈山海经〉所隐含的神话结构试论》，《中国文学研究》1994年第8期，台北。

尔罕的广袤地区。但是《山海经》神话和《穆传》传说却分明暗示帕米尔以东以北确实存在过一个"女主"大国，东西方文化的碰触与交流，不但要"通过"神话色彩同样浓郁的中亚草原"七种人"，而且在一定时地里还要凭藉西王母之邦的"传递"。

如果确像蔡氏所说，"去掉神话中的历史色彩反过来才可能真正理解神话"，那作为"事件"的象征讲述的神话就毫无"诗歌的真实"或以"诗性"形式出现的历史真实可言，上古史和上古文化史的重建也就没有必要藉助神话、参照神话；如果确实"只有摆脱做为理性对象的神话，才能由一种理性的突变中重新理解神话"①，那神话学根本就不能成立，就不能"以理性对感性"，而只能从感性到感性，从想象到想象，纵或可能构架起一大堆"模式"、"结构"和"原型"，也只能是凌空架虚，徒托空言，于世无益，于事无补，于真善美的究索无干。

我们固然不赞成"神话的历史化"，同样也不同意"神话的非历史化"。中国神话演进特征之一是神话传说化、传说历史化，我们的文化破译或文化考据的目的之一便是寻找神话传说里深潜的史迹，"还原"神话传说里富集着的诗性、哲理、史实，以及三者相渗透的真面目。

赵沛霖根据他所理解的中国民族历史文化心理演进的特征，划分《山海经》神话为七类：

洪水神话
英雄神话
部族战争神话

① 蔡振丰：《〈山海经〉所隐含的神话结构试论》，《中国文学研究》1994年第8期，台北。

创世神话
部族起源神话
文化起源神话(发明神话)
自然神话①

除开第七种，都具有强烈的历史性，体现出中国文化所特具的趋善务实的趣向和人文精神。我们的《人类学破译》系列、《楚辞研究》系列已努力恢复了它们的某种历史真相或文化背景。即如自然神话里，祝融、蓐收、禺京、句芒等所谓标识世界(四向)空间的"符号性"的神，我们依然可以窥测出他们所代表的民族先史及文化业绩。但是赵沛霖所说的后稷潜渊及葬所的幻想记录也决非"根本不具备什么神话特征"②，而是跟西王母故事一样体现着神话性、传说性、历史性的对立统一。

如上所说，夏商以来，都有"入主中原"的王族跟戎狄、跟氐羌、甚或即与西王母交往或婚媾的传说。

黄帝之"宫"见于和田南山的昆仑。帕米尔高原到中亚两河流域一线也有夏人传说的踪影。所谓"东王公"者，学者或说可以远溯到"黄帝"身上。

后世文献和传说里的西王母跟《穆传》里特定具体的西王母不大一样：后者代表着一个西域的国度或群团(例如"西王国")，是一位女酋长，或者是一位女神(大母神)。这里先就历史传说立论。

《荀子·大略篇》等说，大禹曾"学"于"西王国"。这个西王国，一些学者认为就是"西王母之国"。

---

①② 参见赵沛霖:《中国神话的分类与〈山海经〉的文献价值》，《文艺研究》1997年第1期，第97～105页。

殷人不仅跟戎狄通婚，卜辞所见"西母"，作为神祇，可能指月神；但由传说学看，就可能与西王母相关。

今本《竹书纪年》太戊二十六年，"西戎来宾，王使王孟聘西戎"（据王国维辑本）。《山海经·海外西经》郭注云："殷帝大戊使王孟采药，从西王母。"

这些都只能视为传说（或传说化的神话）。

后来的贾谊《新书》（卷九），甚至说帝尧也访问过西王母："尧教化及雕题、蜀、越，抚交趾，身涉流沙，地封独山，面见王母，训及大夏、渠叟。"（断句有歧异）

到了周代，"西王母"传说逐渐获得历史确定性。

讲述周穆王西游故事者，大半突出西王母——似乎暗示：西征的主要目的便为了会见西王母（参见插图 173）。例如——

> 《竹书纪年》（古本）："〔穆王〕十七年，西征昆仑丘，见西王母。西王母止之，曰："有鸟䳋人。'西王母来见，宾于昭宫。"（据范祥雍辑本）

如果都相信这些传说的话，那至少得承认夏商周三代中原的西面有一个祚胤绵长的女主当朝的"西王母之国"，那里世代女性继承、统治，女王的尊号都是"西王母"（这里撇开关于西王母性别的争论）。这，看来可能是不大的。

只有一个可能：西王母在三代传说里是有母型或现实背景的西部大女神。这位女神被中原文献所充分传说化，历史化。易言之，西部最重要的女神或"传说女主"都被说成"西王母"。

到了穆王前后情况不同了。西域确实有个女王大邦，人们传言，这就是"西王母之国"；还传说：喜欢远游的周穆王到了西域，访问过西王母之邦——这是一则历史性最强的传说。

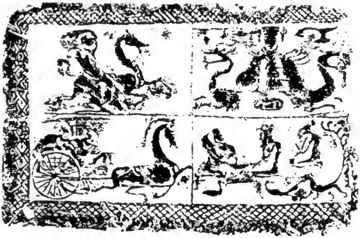


图 173　会见西王母

（四川彭山县出土汉画像砖）

左二格为车骑，右上是西王母坐在龙虎座上，有飞鸟衔来瑞物；下为制药图，除白兔捣药外，九尾狐也值注目，二仙人好像以"六博"卜测，二神鸟似在等待，合上飞者为"三青鸟"。所谓车骑可能表现周穆王（或东王公）或其他仙圣人王来拜会西王母。可见"中原—华夏"对此西域大邦的器重。

这也说明穆王所访，西域诸地，西王母最为大国——这一点在考虑"西王母之邦"的地望与范围时千万不要忘却。

而西王母也很可能是这大国的"女王"（参见专节）。

在《山海经》里，西王母还可能被看成丑陋可怕的"怪神"。但在《山海经》以外的文籍里，她被传说化，乃至历史化了。

严谨的司马迁对她是既相信，又存疑的。《史记·赵世家》

说："缪王（周穆王）使造父御，西巡狩，见西王母，乐之忘归。"（6·1779）这传说他是相信的。屈原的《天问》写道：

> 穆王巧梅，夫何为周流；
> 环理天下，夫何索求？

这是一具很灵敏的检索器：凡是《天问》写到的神话传说就不是战国以后人的捏造。但《史记·周本纪》穆王节却没讲西王母，只说他征伐犬戎，可见太史公对这事有保留。

有关的重要史料比照如下：

《史记·大宛列传》	《汉书·西域传》
安息在大月氏西可数千里。……临妫水。…… 其西则条支、北有奄蔡、黎轩。 条支在安息西数千里，临西海。…… 安息长老传闻条支有弱水、西王母，而未尝见。 （10·3162—3164）	乌弋山离国，王去长安万二千二百里。…… 东与罽宾、北与扑挑、西与犁靬、条支接。行可百余日，乃至条支。国临西海。 ……安息役属之，以为外国。 ……安息长老传闻：条支有弱水、西王母，亦未尝见也。自条支乘水西行，可百余日，近日所入云。

《后汉书·西域传》	《魏略·西戎传》（《三国志·魏志》注引）
安息国居和椟城，去洛阳二万五千里。北与康居接，南与乌弋山离接。……	大秦西有海水，海水西有河水，河水西南北行有大山，西有

自安息西行三千四百里至阿蛮国。从阿蛮西行三千六百里至斯宾国。从斯宾南行度河，又西南至于罗国九百六十里，安息西界极矣。自此南乘海，乃通大秦。其土多海西珍奇异物焉。

大秦国一名犁鞬，以在海西，亦云海西国。……

或云：其国西有弱水、流沙，近西王母所居处，几于日所入也。（10·2918—2919，2920）

赤水，赤水西有白玉山，白玉山西有西王母。

《史记·大宛列传》据安息长老传言，说西王母在条支，邻弱水，而近"西海"。这里除"弱水"极为模糊，而且跟"昆仑/祁连"的弱水有所不同之外，两三个西域地名已由许多专家考定。

安息　Arsaces　略指波斯（安息王朝）

条支　Tazi，Tajiks 其名与今之"塔吉克"相关，但上古时或在叙利亚（Syria），或在迦尔特亚（Chaldea）地方

西海　波斯湾，或地中海（我们倾向后说）

《史记》和《汉书》都说安息（Arsaces）在"大月氏"（Indoscythian）以西数千里，此时大月氏已入居吐火罗斯坦（Tokharastan），其西数千里自是波斯高原；安息复西数千里的"条支"，当然远指叙利亚一带。

波斯—安息长老，并不熟知其地望与真相，而只是听到"传闻条支有弱水、西王母，而未尝见"（10·3164），那么她的传说在汉代确已进出到波斯高原、叙利亚以远。

这就无怪乎刘师培说西王母之邦在波斯高原，丁谦以当迦尔底亚(Chaldea)之月神，顾实说其位在今德黑兰；而福尔克(A. Forke)更以为西王母为阿拉伯示巴(Shiba)女王(杨希枚也说其地约当阿拉伯半岛右侧，近两河流域，姚宝瑄亦谓西王母传说直达西亚，成为两河平原和波斯高原"手持生命树"的"女皇上帝"；而近年周一良亦主示巴女王说)。

这些"怪论"其实并不甚怪，都是《史记》安息长老传闻"弱水、西王母"在条支云云，有以启之。

《汉书·西域传》略同《史记》，又说"自条支乘水西行，可百余日，近日所入云"。这说的是西极，至近在地中海西岸。西方古代称地中海为大日落海，当与此有关。《后汉书·西域传》则干脆说西王母住在接近日落的地方：

> 大秦国(案指东罗马)一名犁鞬，以在海西，亦云海西国。……或云：其国西有弱水、流沙，近西王母所居处，几于日所入也。(10·2919,2920)

这样，《后汉书》就把西王母之邦传得更远，不仅在波斯地界之西，而且还在大秦(东罗马)之西，"几于日所入也"，难道是大西洋，是大日落海(地中海)乃至"大西洲"的女王，或者仅仅是传说里的西极女王，而借用"西王母"的古名？

所以我们怀疑，西王母，作为大西域某国之王母或女王，其传说渐渐分为好几支；最重要的是：(1)"条支：西王母"(即地中海沿岸的西国女王)，(2)昆仑西王母(《山海经》等)，(3)葱岭东北面，中亚两河流域上中游之西王母(《穆天子传》)，(4)甘青西王母时代愈晚，方位愈西。我们必须将其分别对待、论证，而把重点放在《穆传》的西王母传说上。

顾实一方面推定西王母之邦在波斯高原今之德黑兰(Teheran),另一方面又觉得涉及西王母的某些地名(像"玉山:峚山:密尔岱山")只能在新疆,为了调和冲突,只得创为"新/旧"、"西/东"二邦之说,即旧邦在今新疆,新邦则远至波斯。他说:

> 惟有不死之药,而后有不死之邦。屈原《远游》曰:"仍羽人于丹丘兮,还不死之旧邦。"丹丘即丹水之山,丹水即密尔岱泉。《海内经》所谓"黑水之间,有山名不死之山"者也。以此辗转推证,则知西王母之邦,必有所谓旧邦者,在今新疆;而更有所谓新邦者,宜远在其西也。《贾子·修政》上篇言:"尧身涉流沙,封独山,西见王母。"已远在新疆之西,则新旧二邦溯始于何时,不能不谓远在唐虞之世也。①

这当然是一种不可靠的调和。但也可见学者的困窘,不得不做"区别对待"。

《三国志·魏志》引《魏略》:"西王母西有脩流沙,脩流沙西有大夏国、坚沙国、属繇国、月氏国。四国西有黑水,所传闻西之极矣。"

鱼豢叙述远西诸国——尤其西王母——当然混乱不堪,但他涉及"大秦"及其(东)"大海"的地望,却有人称赞其清楚与进步。他的《魏略·西戎传》写道:

> 大秦国一号黎轩,在安息、条支西,大海之西。……其国在海西,故谓之海西(国)。
>
> 有河出其间,西又有大海,海西有迟散城。

① 顾实:《穆天子传西征讲疏》,第132页。

何芳川说,《魏略》的记述有其进步性。

这一记述,不仅对埃及的地理位置及其以东的红海、以西的地中海作了准确的定位,而且对埃及境内的尼罗河与亚历山大里亚(即"迟散城")均有了比较正确的认识。①

所以,对《魏略》也不要一概否定,可与《山海经·海内东经》流沙内外诸国(埻端、玺㬇、大夏、竖沙、居繇、月支)对照和参证。而如果证出《山海经》记载上述诸国的真实性,那西域、西王母的许多方面就更可能得到真实的复现。

《山海经·海内东经》涉及西域的一段话跟汉魏以还的史书内容和句构都颇为相似,深致学者怀疑。

《山海经》	对照组
海内东北陬以南者。钜燕在东北陬。 国在流沙中者,埻端、玺㬇,在昆仑虚东南。一曰:海内之郡,不为郡县,在流沙中(一曰以下疑注文)。 国在流沙外者,大夏、竖沙、居繇、月支之国。(《海内东经》,327—328)	西王母西有脩流沙,脩流沙西有大夏国、坚沙国、属繇国、月氏国。 四国西有黑水,所传闻西之极矣。(参《三国志·魏志·东夷传》裴注引鱼豢《魏略·西戎传》)

① 何芳川:《源远流长、前途似锦的中非文化交流》,周一良主编《中外文化交流史》,河南人民出版社,1981年,第806～807页。

王国维《西胡考》说，《海内东经》这段话说的都是汉魏西域郡国，是汉魏后人据史书掺杂到《山海经》里去的。伯希和《评王国维遗书》说"此考脆弱"(《西域南海》5·65)。

但是为什么不能是《魏略》等参抄《山海经》的呢？

鱼豢这段话是够混乱的。它的"向西看"图式是：

西王母(西)→脩流沙→大夏国等→黑水(西)

大秦→海水→河水→大山→赤水→白玉山→西王母

说来说去，西王母还是在大夏、月氏即巴克特利亚或吐火罗之东，仍在帕米尔高原东麓甚或和田南山(昆仑山)一带。郭元兴为之解嘲说，"西王母周游世界一番之后，故国之思，乡邦之恋，又使她不惜再越太平洋，重返昆仑山了"，真是历史辩证法：物极必反(the contact of extremes)！①

莫任南认为，《魏略》说西王母之西依次为脩流沙、大夏国(等)、黑水，亦即"西王母在大夏国和月氏国的东边"，正符合他所勘定的《穆天子传》之"西王母住于锡尔河中上游"的位置。但是，《魏略》大秦西有西王母的一节就与此自相牴牾。他的解释是："可能西王母在大秦之西是一传闻；西王母在大夏国、月氏国之东是另一传闻，鱼豢把它们抄录在一起了。"②可见《魏略》比《山海经》还杂乱，是它抄袭了《山海经》也说不定。

白玉山最大可能是密尔岱山，说西王母在密尔岱(岑山)之

---

① 郭元兴：《西王母与西域》，《活页文史丛刊》第6辑第125号，1981年，第2页。

② 莫任南：《从〈穆天子传〉和希罗多德〈历史〉看春秋战国时期的东西交通》，《西北史地》1984年第4期，第52页。

西，大夏、月氏之东还勉强说得过去。《山海经》就没有把大秦搅和进去，仅就这一点而言，其所记比《史》、《汉》的西王母位置的“传言”还真实。

所谓条支（弱水、流沙）的西王母，即古叙利亚的西王母，或“大秦：东罗马”西边的西王母，也许是另一支西传或“远西”西王母的传说，跟《山海经》、《穆传》昆仑西王母是有所不同的！

我们的《楚辞与神话》西王母篇等介绍了中外学者对于西王母或其地望的看法，现略作补充，提要如下：

喀什噶尔（西王母：乌孙昆靡）	拉克伯里：《中国古代文明西源论》
波斯高原	刘师培：《穆天子传补释》
苏美尔（sumer：西膜：西母）	章炳麟：《馗书・序种姓》
亚述利亚（Assyria）	丁谦：《穆天子传地理考证》
波斯（襄西陀王）	爱台尔：《穆天子传》（英译本）
	亨利・玉尔：《中国和通往中国之路》
德黑兰附近	顾实：《穆天子传西征讲疏》
阿拉伯（shiba 女王）	福尔克：《西王母和示巴女王》
印度教毗摩天女	毗尔：《西域记》
印度雪山神女 Umà	库尔班・外力：《西王母新考》 莉杜・巴玛：《中印神话中乌摩与西王母之关系》
亚述，尼尼微城（Nineveh）	蒋智由：《中国人种考》（参刘师培说）
巴比伦（Ishtar 女神）	苏雪林：《昆仑之谜》
苏美尔（月神 sin，或 sieńnu）	凌纯声：《中国的封禅与两河流域的昆仑文化》
两河平原	杨希枚：《古饕餮民族考》

巴比伦林中芦管女神	哈德:《西学述略》
撒马尔罕附近	张星烺:《中西交通史料汇编》
兴都库什山北(汉乌秅,唐朅盘陀;喀西亚国)	黄文弼:《古西王母考》
大夏(Bactria)之都 Bahlika	卫挺生:《穆天子传今考》
塔里木盆地(南缘)	翦伯赞:《中国史纲》 金惠:《对古代西北的认识》
锡尔河中上游	莫任南:《从〈穆天子传〉和希罗多德〈历史〉看春秋战国时期的中西交通》
冈底斯山(大羊同,东姻)	郭元兴:《西王母与西域》
大运:大宛(Ferghana)	小川琢治:《北中国先秦蕃族考》 卫聚贤:《山海经的研究》
大秦(东罗马;Yavana)	杨宪益:《穆天子传的作成及其作者》
突厥始罗可汗(isvera)	岑仲勉:《穆天子传西征概测》
阿尔泰,西王母瑶池:斋桑泊	马雍、王炳华:《阿尔泰与欧亚草原丝绸之路》 王治来:《中亚史》 芮传明、余太山:《中西纹饰比较》
青海(藏语 Tso—Ngongbo)	白鸟库吉:《大月氏考》
青海	方诗铭:《西王母传说考》
不超出青海	藤田丰八:《西域南海交通论丛》 王珍:《山海经一书中有关母系氏族社会的神话试析》 李德芳:《试论西王母神话的演变》
昆仑:祁连山	唐兰:《昆仑所在考》 闻一多:《神仙考》 孙作云:《敦煌中的神怪画》 朱芳圃:《中国的神话与史实》 萧兵:《楚辞与神话》 王贻梁:《穆天子传汇校集释》
塞种女王(先住祁连)	沈福伟:《中西文化交流史》 斯维至:《从周原出土蚌雕人头像谈严允文化的一些问题》

分歧如此巨大，原因之一便是从三代到战国秦汉，"西王母"就有好几位，其国度越来越"多样"越复杂，而且随着中国人历史地理或寰宇观念的扩充，越来越往西！

而且西王母同样具有二重性：神性和人性；神话性和传说性；传奇性和历史性。要确定西王母的"神性"及其所属群团的风习，最可靠的文献是《山海经》；而要寻觅她的"国度"或历史遗踪，还得依靠《穆天子传》。这两部书相当多的部分是根据"可靠的传说"编写的最古老的"叙事文学"——说成"古小说"或志怪、讲史之"祖"都不算太离谱。古代的"文学"或 Literature 就涵化着虚构或非虚构的"叙事"乃至"学术"，分类本不严格；长于"综合"与"中和"的中国人，更不像亚里士多德们那样喜欢"分类"。这里我们姑且就事论事吧。"可靠的传说"云者，是因为它们都包含极其珍贵的先秦时期的历史地理信息或潜信息，可以用多学科方法使其恢复真相；但再可靠也只是"传说"，不能太拘泥。何况上古记事状物、测地观天都不大准确，那些所谓"里数"更不能看得太死、算得太精。

周穆王西征路线概测

《穆天子传》这部书大体编写在战国时期。周穆王是否真地游历到塔里木盆地西缘、帕米尔高原和吉尔吉斯荒漠，实在很难说，看来可能不大。但是春秋乃至商周时代，这些地方的商人、军士、探险家和货物是肯定进入了中原的。安阳殷墟妇好墓出土的玉器经严格鉴定多数是和田玉。陕西扶风召陈西周宫室遗址出土蚌雕人头，分明是欧洲人种（即高加索人种，俗称白人）。这是两项铁证，我们已反复征述。

那么，所谓华夏（汉族前身）是否在商周（甚至更前）到达上述地区呢？至少是可能的。华夏的主干是炎黄殷三族。炎帝姜姓，是羌人的传说先祖。羌人早就到达罗布泊以远，有遗骨作证（详前）。黄帝一族呢，看前举二书，商周二代，他们也曾远游至彼，当然这只是传说，春秋以前的地下证据也还有待发现。

如上，历史地理学证明，此线至少有二项硬指标：一，《穆传》的春山，《山海经》的边春之山，只能是葱岭，即帕米尔高原；二，大泽、盐泽或稷泽，只能是汉之蒲昌海，即罗布泊。证据极多（前文我们已分散提供）。反对者倒只能手忙足乱，捉襟见肘。这两本书，早在张骞"凿空"之前，接触到"大西域"（即新疆及其近接之南亚、中亚，甚至间及西亚），这是我们不厌其烦地论证过的。

周穆王本人进入塔里木盆地西缘的机率虽然不高，但在春秋时期，有一位大人物，例如王者（或如沙畹、白鸟库吉等那样指实为秦缪公），到达上述地区却是很可能的，不一定率领"六师"——那样后勤供应困难太大——至少率领小队人马。有通事，有向导，有老驭手（造父）。这引起轰动效应，内外喧闻。战国时期思想学术文艺活跃开放，好事者众，撰述人多，就有人根据"真实的传说"将它"整理"出来，而把主人公归属给大旅行家周穆王。其所以真实，如上所说，许多地名风物如今已得证实，细节也多密合。像归途过沙衍缺水，干渴如焚，高奔戎"刺左骖之颈取其青血以饮天子"，这是怎样都伪造不出来的沙漠经验（晋郭璞注说"今西方羌胡刺马咽取血饮渴亦愈"）；其描写、文学手段颇强，但即令富含神话也几乎"字字有来历"，可信度高、可修复性大。在史料匮乏的情况下，史学家不能苛责我们胆敢"以小说证历史"；那时代，"小说"的非虚构性是很大的。

所以，我们目前要确定作为历史传说人物、战国时期的西王母的地望，或者说观察其神话和事迹的历史地理环境，不得不主

要依靠《穆天子传》,兼及《山海经》。

清末沈曾植揭出:

> 〔穆传〕卷四末,里西土之数,与《汉书·西域传》、《魏书·西域传》大略相符。所谓自宗周至西北大旷原万四千里,以今里法减折算,大旷原盖今里海、咸海之间大沙漠,连延至乌拉岭东吉里吉斯高原也。①

持"昆仑一元说"(和田南山)的岑仲勉先生等深是其说。此说确实比较实事求是。是王国维所称道的"趣博而旨约,识高而议平"(《沈乙庵先生七十寿序》)。可以由吉尔吉斯荒原反推西王母之邦的地望。

我们知道,华夏—汉人要到帕米尔高原,比较安全简捷的办法是靠沙漠边缘,沿着河水走,路上要有尽可能多的绿洲——绿洲往往就是居民点,乡镇,城邑,它是干旱地区的金链,是荒漠的碧玉,戈壁的珍珠。当年周穆王或春秋时期的某一王者旅行家,很可能是像张骞第一次通西域那样,走塔里木盆地北沿,顺着塔里木河西征(这条河被他们误认为黄河的"上游"),到和田河(于阗河)与之交汇处才折而南下,希望便捷地到达古西域(或古中亚)人传说的神圣的"宇宙大山"(the Great Cosmic Mountain),也就是在西北地区喧闻已久的"乐园"(paradise),亦即今天我们所说的昆仑山(和田南山)。其目的,不排除寻找长生不老的仙人、仙境或仙药,但最重要的是在尽可能广大的人群和地域中建立并强化"中心话语"(具体的政治外交目的只是其"表层")。

---

① 参见沈曾植:《穆天子传书后》,《亚洲学术杂志》第3期,1922年。原文未见,引见岑仲勉等。

这里,"绿洲"和"山口"的寻找和确立是决定性的,绿洲是"链"、是"路",山口是"扣",是"门",都是沙漠之行生死攸关的环节。正如张广达所说:"在欧亚内陆,人们正是靠联结各个绿洲的一段段道路,靠从高山峻岭中反复多次筛选出来的可以通行的山口,逐渐确定下来东西往来的交通干线的走向,从而也迫使某些山脉、沙漠加入人类交通网络。"①周穆王和张骞们就幸运地凭借前人所寻绎和确定的绿洲—山口到达和田南山、帕米尔高原以远地区的。

《穆天子传》卷四,天子回到宗周,要为旅行作一总结,乃"大朝于宗周之庙,乃里西土之数",计算出:

自宗周瀍水(郭注在洛西)以西,至于河宗之邦、阳纡之山,三千有四百里;

自阳纡西至于西夏氏,二千又五百里;自西夏至于珠余氏及河首,千又五百里;自河首襄山以西,南至于舂山、珠泽、昆仑之丘七百里;

自舂山以西至于"赤乌氏舂山"三百里;

东北还至于群玉之山,截舂山以北——自群玉之山以西至于西王母之邦三千里;

□自西王母之邦北至于旷原之野,飞鸟之所解其羽,千有九百里。

总计:自宗周至于西北大旷原一万四千里。

---

① 张广达:《古代欧亚的内陆交通——兼论山脉、沙漠、绿洲对东西文化交流的影响》,《第十六届国际历史科学大会中国学者论文集》,中华书局,1985年,第261~262页

前引沈曾植《穆天子传书后》认为穆天子西征最远之地“大旷原”指的是里海、咸海之间的克齐尔库姆沙漠(一般学者认为指吉尔吉斯荒原),西王母之邦在其东南,其邦广大,南及昆仑之丘(和田南山),包含葱岭(帕米尔高原)四向,汉代在此有交往的西域诸国。这个范围是大了,但西王母之邦确在其“内”。岑仲勉《穆天子传西征地理概测》认为此说最有见地。其中心地“虽无能确指,大致要不外如是矣”。

前举张星烺《中西交通史料汇编》说西王母之邦大略在今撒马尔罕(Samarkand),即唐宋康国(不等于康居)所在地。其说也比较近实。可惜今版被删削。

莫任南试图在沈曾植理论基础上用计算里数的方法推定西王母之邦在锡尔河中上游之处。“大范围”可谓“差不离”。他的公式大略是:

宗	周～西北大旷原(吉尔吉斯)	14 000 里
一西王母之邦～旷	原 之 野(吉尔吉斯)	1 900 里
宗	周～西王母之邦	12 100 里

而《汉书·西域传》说,从长安到康居(锡尔河流域)正是12 300里,二者大略相符。《穆传》说:

> 截春山(帕米尔)以北,自群玉之山(密尔岱)以西,至于西王母之邦,三千里。

而“自叶尔羌河畔(密尔岱山)经莎车,过葱岭(春山:帕米

尔高原)，至锡尔河中上游，正好在三千里左右"①。

我们觉得，古书里数不可靠，尤其是《山海经》里数更多出传闻，古里长度与今又不同，所以我们不大依靠这种计算。但也不排除个别暗合或相同之处。

莫说有理(其最大缺陷是不能指实锡尔河域有什么女王国)。

在此基础上，我们不妨排列出穆王接近昆仑(和田南山)以后的路程(此前脱简甚多)。

丁巳　宿于昆仑之阿，赤水之阳
　　(赤水似指于阗河即和田河)
在黏鸟之山休息三天
辛酉　天子升于昆仑之丘以观黄帝之宫
　　(此指昆仑山脉某段有黄帝胜迹如石堡者)
癸亥　禋祀昆仑之丘(和田南山)
甲子　北征舍于珠泽，以钓于流水

天子□昆仑以守黄帝之宫，南司赤水而北守舂山之宝
(可见"黄帝之宫"或昆仑某丘在赤水之北而葱岭之南)
季夏丁卯　北升于舂山之上(到达帕米尔高原，舂山之泽指帕米尔湖，上有县圃)
天子五日观于舂山之上，乃为铭迹于县圃之上
壬申　天子西征
甲戌　至于赤乌

① 莫任南:《从〈穆天子传〉和希罗多德〈历史〉看春秋战国时期的中西交通》,《西北史地》1984 年第 4 期，第 52 页。

天子五日休于□山之下
己卯　天子北征　赵(超)行□舍

庚辰　济于洋水
　　(洋水肯定接近帕米尔，可能指葱岭南河，或叶尔羌河南段)
辛巳　入于曹奴
壬午　天子北征东还
甲申　至于黑水，"西膜"之所谓"鸿鹭"(kara?)
于是降雨七日
辛卯　天子北征东还，乃循黑水
　　(黑水即 karausu，叶尔羌河之一段)
癸巳　至于群玉之山
　　(群玉之山即《山海经》峚山，指密尔岱山)
天子四日　休于群玉之山
孟秋丁酉　天子北征□之人潜时觞天子于羽陵之上
　　(如群鸟解羽之地)

戊戌　天子西征
辛丑　至于剞闾氏("剞闾"疑同"径路")……于铁山之下
壬寅　天子登于铁山
　　天子已祭而行，乃遂西征
丙午　至于鵛韩氏，爰有乐野(此即夏启大乐之野)

丁未　天子大朝于平衍之中，乃命六师之属休

己酉　天子大飨……于平衍之中

庚戌　天子西征至于玄池

天子三日休于玄池

癸丑　天子乃遂西征

丙辰　至于苦山，西膜之所谓“茂苑”，天子于是休猎

丁巳　天子西征

己未　宿于黄鼠之山西□乃遂西征

癸亥　至于西王母之邦

《穆天子传》卷一记载，周人那半人半神的“精神父亲”河宗氏（即河伯——黄河之神的世俗化），曾经发布“神谕”说：

> 穆满！示女（汝）春山之琭（宝），诏女昆仑□舍四平泉七十（这里有脱误，郭注“疑皆说昆仑山上事物”），乃至于昆仑之丘，以观春山之宝！

原来登上“世界大山”，观摩或竟获取那里的宝物，就能取得圣俗双重权威，便于开疆拓土，易于得到异域“小国”的尊敬和承认；换言之，这种类似“宇宙游历”的远征，特别是极难攀越的神秘大山的登临，有助于“大国”（如周朝）天子建构他的“中心霸权”或政治合法性——这就是穆王西行的深层意蕴。

和田南山本不知名。但是“西域”诸国视之为神山已久，其名称应类似“kara”（本义为“黑”，指圆浑、鼓突、黑暗、封闭而又

有所蕴涵的中空体,亦即"混沌:葫芦:昆仑"之属)。关于这些神山圣地或异域奇人的记述,往往像《山海经》那样在不同程度上具有"政治地理学"的性质。

《史记·大宛列传》说,张骞寻找河源(他的远征的深层宗教政治目的跟"穆王"相似),把塔里木河当成了黄河上源(古人有所谓"潜源"理论,参前),"河源出于阗",即和田南山,"其山多玉石",完全是纪实。回来汇报。汉武帝查"古图书"(指的就是《禹贡》、《山海经》、《禹本纪》之类),书上记载的是"中外"都承认的"神话":河出昆仑。这不是事实,却又不能捏造(伪造或否认都会丧失圣俗权威和政治合法性),于是"名河所出山曰昆仑"。就把"河源/神山/天河"的实在性难题一揽子"解决"了!把和田南山定名为"昆仑",既巧合又"恰当",只是并非黄河发源地。

穆王所到的赤水之阳的昆仑之丘,就是这座"天河"所出的"天"之山,"宇宙之山"(武帝所按"古图书",包括《山海经》都是这么说的)。

黄河之水天上来,奔流到海不复回!

这是神话,是诗,也是政治,是现实。这样,我们就可能"以水定山",由塔里木河源推定和田南山确为"昆仑";再"以山定水",把"穆王"南下的赤水定为于阗河(今和田河),北上的(小)黑水(karausu)定为叶尔羌河一段。

由冰山(从喜马拉雅、帕米尔到昆仑山)融解汇成的河流是沙漠的真正生命线(参见卷首彩图)。因为没有水就没有植物、动物,没有人,更没有"绿洲链"。所以在沙衍地区旅行要尽可能沿河而行(到沙漠中心探险也要寻找水源),所以河流,尤其是重要河流,在古代旅行记里总要特别标出,而且比较准确,否则就

误事害人。山,当然也很重要。但西域多山,只有特大的高山峻岭,才搞得清地望。就穆王从塔里木河折向昆仑这一段路途来说,除了和田南山和帕米尔高原(春山:葱岭),最重要、最确定的就是三条"大"河:赤水、洋水和黑水。偏偏中国西北方向用此定名的水决不只一条。作为神话昆仑母型之一的"祁连"(即"昆仑 1"),附近就有赤水、黑水,以及跟"洋水"名称很接近的漾水(例如有人说洋水即"弱水")。所以有人说穆王寻访的西王母最初就在甘青高原或祁连一带,决不会在春岭边缘(我们过去也这样坚信不疑)。而"黑水",甚至有"十"条以上,你到哪里找去?

《穆天子传》从积石南河到昆仑这一大段错讹脱简太多,很难董理,此后倒还明白晓畅。他南下赤水(略指和田河,岑仲勉氏说同),宿于昆仑之阿,即和田南山的一角。那里有"鹨鸟之山",疲倦的探险队休整三天,才"升于昆仑之丘,以观黄帝之宫,而封丰隆之葬"(此从王校)。这大概是有黄帝"遗迹"的库尔干式古堡或古代墓葬(此类古堡西域颇为多见,参见卷首彩图)。丰隆是黄帝的"雷师",云神,俱为昆仑山一带居民所景仰。禋祭之后,天子北征舍于珠泽,并且在珠泽之薮(湖泊)垂钓以补充营养。西域某些地方跟西藏人相似,不大吃鱼,湖里的鱼极多。可惜不知道确切地点。

天子在昆仑山封命某部落"以守黄帝之宫,南司赤水而北守春山之宝",这个部落自然跟黄帝族有文化乃至血缘联系。一路上穆王都是这么"封守"的(它们肯定在帕米尔高原之东南)。郭注说:"欲以崇表圣德,因用显其功迹。"就是大树特树圣俗的绝对权威,有点像后来的"封禅",政治军事意图融进了宗教行为。

《海内西经》昆仑之墟,在西北,帝之下都,面有九门,而"在八隅之岩,赤水之际,非仁(夷)羿莫能上冈之岩"(294)。

这赤水靠近昆仑(和田南山),看来就是《穆传》里的赤水,穆

王走天山南路、塔里木盆地北缘，要到达昆仑只有沿于阗河（今和田河）折而南下，才能穿过塔克拉玛干沙漠。这样，赤水非于阗河莫属。

“洋水、黑水出西北隅，以东，东行，又东北，南入海，羽民南。”(297)

这一节，实在是又“具体”又混乱，很可能是《山海经》编纂者“辑合”或层积的“成果”。既不是神话又不是现实。

因为洋水、黑水跟上面的赤水都见于《穆传》昆仑之丘附近，赤水是于阗河，那洋水只能是葱岭南河或叶尔羌河支流或其未明之某段，而甘青高原又有明确的“洋（漾）水”而令人困惑。郝氏笺疏就引《淮南子·地形》高注说：“洋水经泷西氐道东至武都为汉阳（案指汉水），或作养水。”《水经·漾水注》也引阚骃说：“汉（水）或为漾，漾水出昆仑西北隅。”这就变成《书·禹贡》“嶓冢导漾，东流为汉”之“漾（洋）水—汉水”了。其实非是。

《穆天子传》穆王到达赤水（和田河）之阳，昆仑之阿以后，便“三日舍于鷪鸟之山”（鷪，郭注一音“甄”，一音“栴”）。然后在吉日辛酉，便“升于昆仑之丘，以观黄帝之宫”，并且封丰隆之“葬”。可见“鷪鸟之山”在昆仑山脉之中。

清檀萃《穆天子传注疏》说，鷪同“鹯”（案：见于《玉篇》），该山“盖鹰鹫之所集也（故名“鷪”，音甄）”这就是《山海经》的诸毗之山，在槐江之北。但看上文似即槐江之山。

卫挺生就揭示，这正是“鹰鹯之所集”之山，即槐江之山。鹰鹯，指的是髯鹰，或髭兀鹰（学名 Gypaëtus barbatus Cuv.，英名 Beorded vulture，或 Lammergeir）。但也可能是兀鹰（参后）①。

① 卫挺生：《穆天子传今考》，中华学术院，1970 年，台北；参见王维梁《汇校集释》，第 92～93 页。

兀鹰确实分布于西藏、昆仑山、帕米尔高原、蒙古高原和西伯利亚。

丁谦《穆天子传地理考证》说，山在噶什喀尔东北。

顾实《穆天子传西征讲疏》说即和田东境的勒科尔乌兰达布逊山。

紧接着，季夏，趁着天气暖和，穆王登上了春山——葱岭，即帕米尔高原（这里接得太紧，可能脱误，有人因此说，传言者可能把昆仑一角混淆为春山）。

据说他还登临"春山之泽"，就是帕米尔湖，"先王所谓县圃"；"县（悬）圃"或称"悬薮"，就是高悬于"半空"的"天池"景观，后人混淆为昆仑的胜景。接着他访问"赤乌"——这里是"美人"云集之地——渡过"洋水"（接近帕米尔的"葱岭南河"，或叶尔羌河支流或南段，见前）。

之后是入于"曹奴"（？），北征东旋，至于"黑水"——这条河，"西膜"语读做"鸿鹭"。

这条黑水倒较易确定。它跟《禹贡》、《山海经》（大）"黑水"不大一样。

第一，它注出了"西膜"的读音：鸿鹭。

"西膜"或说相当于"苏美尔"（Sumer）或竟即"西母"，暂不管它，但它指（大）西域方音而非华夏一汉语自无疑问。小川琢治说，它相当于 kara，大体正确。鸿，上古音在匣纽（东部），跟 k （见纽）都属喉音；鹭在来纽鱼部，跟 ra 更接近；不难通转。

【鸿鹭】ɣon(g)　la：ɣola(黑)：kara(黑)

kara 甚至是个"元语词"，其义为"黑"，有封闭、中空而又缊涵着"黑暗"或"黑气"（混沌）的意味，出于梵语，突厥语、蒙古语、

满语、藏语、甚至彝语、日本语都有类似 kara 的词，其本义均为"黑"，跟"昆仑：葫芦：混沌"的读音似出一源。我们多处做过论证。所以"黑水：鸿鹭"就是 karausu。

丁谦《穆天子传地理考证》说："黑水，今叶尔羌河（案：应是其一段），又曰泽普勒善河，土人称喀喇乌苏（案即 karausu），喀剌（kara）言黑，乌苏（usu）言水，即黑水也，其源有二：西源出塔克敦巴什山东南……"是大体正确的。认定了黑水，便可以前推"洋水"，下寻"玉山"。

《山海经》里，西王母就住在"玉山"。玉山恐怕不是一处一称。酒泉南山（昆仑 1），和田南山（昆仑 2），都产玉。但这黑水附近的"群玉之山"却比较明确：指密尔岱（Mirdjai），《山海经》称为"峚山"，音义、时地都相合。丁谦、顾实、张星烺、岑仲勉、钱伯泉、卫挺生等都主此说。密尔岱在"黑水：叶尔羌：喀喇乌苏"西南。《西域传》里产玉的"西夜"、"子合"就在密尔岱附近。清人王树枏《新疆山脉图志》便认识到，《西山经》里黄帝取"峚山"（《穆传》郭注，《文选》李注迳引作"密山"）之玉荣而投之钟山之阳，就是莎车、和田之间的密尔岱山。《西山经》的"钟山"，也已有人认出是"舂山"，即"葱岭：帕米尔高原"。

这里我们插进穆王所经的"乐野"的考述。它跟《山海经》关系比较直接。《海外西经》说：

> 大运山高三百仞，在灭蒙鸟北。
>
> 大乐之野，夏后启于此舞九代；乘两龙，云盖三层。左手操翳，右手操环，佩玉璜。在大运山北。一曰大遗之野。（209）

小川琢治《先秦蕃族考》以为"大运"相当于"大宛"。而"大

宛"确实跟西王母之邦关系较密接。但"大运"是否指费尔干纳某大山还不清楚。

《穆天子传》卷二:"丙午,至于鹨韩氏。爰有乐野,温和,穄麦之所草(茂),犬马牛羊之所昌,珎(宝)玉之所□。"

顾实《穆天子传西征讲疏》等以为"乐野"即大乐之野。

陈逢衡等反对此说。但它并非无理。

"大运"虽不一定是"大宛",但可能指西域某山。因为西域确有夏人传说或遗迹。《大荒西经》夏后开便处在西南海之外,赤水之南,流沙之西。大方向还是明白的。

夏后启在此舞《九代》,所以名此平野为"大乐"。

《九代》应如《九辩》、《九歌》、《九韶》之类为九(多)次变奏的系列乐舞。《九歌·招魂》"传芭兮代舞",陈梦家说即《九代》之舞,殊属非是;"代"或言"替",轮番交替起舞之意(请参看《楚辞的文化破译·九歌·招魂》篇)。

郭注《山海经》说《九代》是马舞:"九代,马名,儛谓盘作之令舞也。"诸家多非之,却并非全然无理(参见"昆仑篇·日出日落之山"章)。

> 《竹书纪年》(今本):"夏帝启十年,帝巡狩,舞《九韶》于大穆之野。"
>
> 《大荒西经》:"……天穆之野,高二千仞,开焉得始歌《九招》。"

可见《九代》与《九招》相似,类于原始《九歌》,能够调节风雨,祈禳丰歉。

但也可能郭氏有据。西域马舞见于载籍。《穆传》便说鹨韩一乐野盛产骏马。

> 丁未，天子大朝于平衍之中。……
> 鹦韩之人无凫乃献良马百匹……野马三百。

安知没有汗血、双脊之西极天马在内？此“野”的两个异名也值得注意，它们都可能是西域地名异称。

> 大遗之野
> 大（天）穆之野

正如新疆是多民族的“歌舞之乡”，“鹦韩—乐野—玄池”一带都盛行乐舞。这也可以看做“小乐园”的一个特色。

天子在乐野授受鹦韩酋长“无凫”礼物之后，庚戌，西征至于玄池，休息三天，“乃奏广乐，三日而终，是曰‘乐池’”，如郭璞所注：“因改名为‘广乐池’”，犹汉武改祠乡为‘闻喜’之类。”

广乐，如赵简子梦登天庭“广乐九奏万舞”之例，大概是大型乐舞，与“乐野”遥相陪衬。无论《万舞》，抑或《九代》、《九辩》、《九招》、《九歌》，原始性乐舞都不会是单纯的娱乐，都是带些干预或推进自然进程或社会经济生活之意味的。唐代浑脱式银瓶饰有“舞马衔杯”乐，便是西域马舞，金杯是用来盛装幸福丰沛之“天水”的（参见卷首彩图），张说《苏幕遮》诗云，“油囊取得天河水，将添上寿万年杯”，就与此相关，目的仍是祈求福寿和丰盈。

又，《穆传》，将要到达西王母之邦时，黄鼠之山前有苦山。

清洪颐煊校本以《中山经》苦山当之，说：“苦山，与帝台相近。《晋书·束晳传》言此书（指《穆传》）记‘周穆王游行四海，见帝台、西王母’。疑即此山。”这倒相当巧妙。但《中山经》说的是帝台之棋，“五色而文，其状如鹑卵”（141），类雨花石。下文鼓钟

之山倒也提到"帝台"。但是《山海经》帝台有多处，如帝颛顼、帝尧、帝舜都有"台"。

穆王所见帝台，疑即前文"黄帝之宫"或者某种库尔干式建筑，是神圣祭所（有方、圆二种），类似"西王母石室"。这对理解《山海经》"帝台"也有些用处。

苦山有"苦菜"（学名 Sonchus oleraceus）。穆王所食"苦"，即此。苦山因苦菜得名。

丁谦说，苦山当在斜拉哈斯城西。

顾实说，在波斯东北境之马塞特（Meshed）；或曰呼罗珊（Khorashan）之对音。

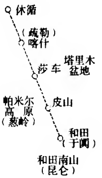
卫挺生《今考》云其当在 Samarkan 一带："穆王道出积累富善山系之孔道，道东有山高 1500 公尺，道西有山高 2200 公尺，今所谓 Kara Tyubc 岭者，殆指《穆传》所谓苦山也。"此说有些道理。

西王母之邦的大致地望

这样，穆王自葱岭东南北征西王母之邦的路径，简单些，可在和田—皮山—莎车—喀什—休循之间画一直线，东为戈壁，西是雪原，"西王母之邦"必在其间而偏北，最可能在帕米尔高原的东面，喀什以北（参见下页示意图）。

这里，汉代分布着一些古国。这就是《汉书·西域传》讲的：于阗，皮山，乌秅，西夜，蒲犁，莎车，疏勒，捐毒……都要依次排除，因为《穆传》明明说天子早已离开"昆仑"和"舂岭（帕米尔）"北上。循黑水，登群玉，北上羽陵（或指沙衍某处"鸟岛"），继续西征，到"剞闾氏"铁山（"剞闾"疑即所谓"径路"，铁山必有塞种　东斯基泰人遗迹，或祀其铁剑战神）；再到鄄韩（乐野），平衍

(相对平坦之沙衍);又复西行,经苦山、黄鼠之山等,到达西王母之邦——这里,除开个别牴牾,里数不实,日期稍乱之外,基本可以一一按实(我们不专门研究《穆传》,较小地望姑略,更不征异争实,除上举几处较大山水外,也极难确定)。



它们多有"嫁女一求女"传说,在它们西北侧的塔什库尔干(Tashkurghan,译言"石堡")尤其重要,可以而且应该跟"西王母"(故事)比较,并看做同一传说文化丛(参见专节)。

叶尔羌(黑水)河畔的群玉之山(密尔岱),地望比较确定,由葱岭南端(《穆传》称春山),密尔岱以西到西王母之邦有三千里之遥(古里较今为短七折,也有二千余里),纵使夸张失实,也不会太近;所以,"西王母"即令不在撒马尔罕(后来的康国)、塔什干(析支,石国)和费尔干纳(大宛)一线,或锡尔河上、中游,至少要在其略南之地,或者竟把它们全都包括在内!——这里正是中亚宜耕宜牧之地,帕米尔高原东北面或其延伸带,这也正是美女传说的边缘,是十分富于文化魅力的地方!

根据以上测算,这个西域大国的范围可以大致给定:

帕米尔高原东北面,即休循、捐毒、疏勒或喀什以北;
叶尔羌河北段以西,或乌孙(伊什提克一带)西面;
锡尔河(中上游)以东;
塔什干(后来的石国)、费尔干纳(大宛)、撒马尔罕(后来的康国)一带或略南。

很可能包括汉康居东部，乌孙西部，中心位置可能在撒马尔罕、塔什干、安集延（岑仲勉说为大宛）之间偏南之地，跟汉大宛（Ferghana）的关系最大。

这是古代中亚最繁荣，文化交流、冲突最频繁的地方（其西南部含中国新疆，接近喀什）。我们常常怀疑，其南偏（至少是“势力范围”），可能达于阿赖岭。理由是“弇（兹）山：西王母之山”最可能指它的某一高峰，别处无以当之。“瑶池”不无可能指“阗池：伊塞克湖”、可惜太远。

这里，撒马尔罕、塔什干、安集延一线，最重要的古国是：

大宛（今费尔干纳，Ferghana）

往昔，小川琢治以《山海经》“大运”为“大宛”之转音，说“西王母，殆亦西宛之缓音”，并不可靠。但他说西王母可“视为西宛国之女王”，而拟于亚玛逊（Amazonos）女国，却是有些道理的。他也注意到《史记·大宛列传》、《汉书·西域传》说西王母故地的大宛“俗贵女子”的风俗①。我们知道，哪怕到了汉代，西域民族的妇女地位远高于中原。至于小川和卫聚贤对于“大宛”（今Ferghana）的拟音都是不正确的。Bodman 拟为 * Taxwär，以为来自希腊语：

〔大宛〕* Taxwär←

〔古希腊〕Toxaroi

---

① 参见〔日〕小川琢治：《穆天子传考》，江侠庵编译《先秦经籍考》，商务印书馆，1931 年，下册，第 204～205 页。

这较为可取。但也证明在读音上与“西王”无干。其地在当年却非常重要。

这样，西王母之邦正在中亚锡尔河中上游，在上述汉代西域大国之间。所谓“西王母之山”的弇山(崦嵫)和瑶池却都无法指实。但也正因为如此，西王母国地才有这样大的争论——因为她在汉初就已堙灭在荒山野岭和沙丘涸泉里，只留下“传说”供我们遐思和凭吊。西域的气候地理过分严酷，一次沙暴，一次断流，一次地震，一次丘移，都可能让一个国邑灭亡或徙动；更重要的还有民族间的冲突与征战。我们只有耐心等待地下的新发现了。《史记·大宛列传》说，“安息长老传闻条枝(在波斯以西数千里)有弱水、西王母，而未尝见”，就因为张骞在西域根本找不到这“极西”的西王母的任何遗迹。西王母之邦的后人很可能因为“天灾人祸”而西迁了，所以有关她们的传说愈后愈向西。

西王母处在高山之上，穆王刻石于弇山，眉曰“西王母之山”。这座山不会太低，不然不会产生太阳从此落入“大地尽头”的印象。它可能是阿赖岭某峰。

这里有“瑶池”。可惜暂时找不到它(阗池，即今之伊塞克湖，乌孙之治“赤谷”在其南，倒是很有名而相当的，可惜它远在吉尔吉斯旷原之北；如果西王母确实控制乌孙地的话，可能经略阗池一带)。有可能只是个小型的湖泊，由于跟“玉河”一样有玉脉或玉块露出，所以称为“瑶台”，而不一定像阗池(伊塞克湖)或博斯腾湖、斋桑泊那样的“汪洋巨浸”。

我们在“理论部分”以及《中庸的文化省察》等书里反复强调，上古时代的“国”只是有“围墙”的用干戈来保卫的大居民点，例如“城邑”，后来当然不限于“城郭”，而逐渐地以“王畿”为核心逐渐地扩大自己的统治和影响，然而跟现代以领土为核心概念

的主权国家或有严格政治设定的实体、"阶级斗争工具"完全不一样。上古国家的边界极不确定、极不严格，插花、飞地，犬牙交错，盘根错节，都是很普通、很常见的①。国家，在那时不仅是政治的范畴，还是文化的概念。

何况"西王母之邦"，是塞是羌，都是游动性很强的"部落"(tribe)或"酋邦"(chiefdom)，那"领土"或"边界"的概念更不明确。牧马之处，水草之地，长鞭所及，鸣镝所至，都可以认为是自己的"势力范围"，除非你有坚强而明确的"防御圈"(用栅栏、城郭或岗哨、斥侯等来标识)。

这样说，"游牧国家"或"游动酋邦"就没有核心地区和边界范围了吗？不是的。有。都有。但只是相对的，由传统和现实情况来决定，而不断地"修改"，变动。动物，不论是群体、个体，雄性、雌性，都有自己的"传统领地"，要想变更或侵占它，那是要通过搏斗和流血的。游徙性群团或实体，更加有自己的传统领地，甚至还有(或大或小的)城邑。例如匈奴，近时便在蒙古和西伯利亚等地发现了他们的城邑和"宗庙"，害得历史学家要不时改写自己的著作。这是因为定居和半定居、游牧和游农、半游动和不游动之间的"边界"不大容易机械划定，原始性群团的经济和居住方式是根据气候环境物产，或自然—历史条件，特别是生态环境、资源变化和周边力量来确定和变更的。稳定是相对的，变动却是绝对的；它们的政治经济军事文化"结构"或"功能"，往往是"有语法的修辞"，"有常数的变量"。

更何况，遥远的"西王母之邦"，对于中原或华夏，只是"文化

① 请参看陈剩勇：《中国与天下：关于传统国家形态的一般性考察》，《学习与探索》1991年第3期；《中国第一王朝的崛起》，湖南出版社，1995年，第406～408页。

他者”，只是“浪漫的梦”。他们多是根据“美丽的传说”——《山海经》更是“传说地理学”，几分真实，几分荒诞——来记录、想象这“西方美人”的国度。她也许发祥于、活跃于甘青高原，祁连山麓（“昆仑 1”），像某些人所说的那样是羌人的“圣母”，是白色“塞种”或乌孙、月氏“先民”的“对婚的半族”，然而《山海经》编整者所听到的蓬发戴胜、虎牙豹尾的西王母却在和田南山（昆仑 2）和密尔岱山（玉山）一带；到了《穆天子传》，那传说的远游者却“真真实实”地在大宛（费尔干纳）—康国（撒马尔罕）一带见到了可爱的西国女王！——这里三地相距都以数千里计，然而都在西疆，都是随着中原人“世界”观念的扩延和西陲的探险旅游商贸征战经营开发而“愈来愈西”；他们所“面对”的仍是一个变动不拘的“传说”，一个迁徙不定的群团！

第四章

桑神、蚕神、螺神、雷神的生命意象

神桑：生命树与哭丧棒

《山海经·海外北经》有"欧丝之野"在说了女子跪据树呕丝之后，就说"三桑"，这当然就是蚕女（神）之所栖所食。"三桑无枝，在欧丝东，其木长百仞，无枝"。（244）

《大荒北经》帝俊竹林之南有赤泽水，名曰封渊，"有三桑无枝"（419），郭注"皆高百仞"（420）；无枝而又高大若此，当然是一种神桑，寿桑。实质上是"世界树"的卑化（参见插图 174）。乐蘅军更重视这则"桑、蚕和丝三位一体"再加上桑女（神）神话的原生性，指出："它一方面尚未如嫘祖教民蚕桑那样深度人文化，也未像蚕马（女）故事加添了复杂社会性；它却保有着发生在荒野中神树神话的原始趣味。而吐丝之蚕为女子形象是神话的

'人格主义'和'神人同形'的反映。"①

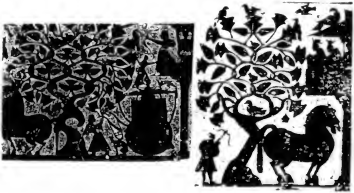


图 174　世界树和太阳树扶桑

（山东嘉祥汉武梁祠画像石等）

蟠曲交错的神树有太阳神鸟栖止，又似有"后羿射日"（兼有世俗的采桑活动），从而推知其为太阳神树扶桑；又或兼为世界树，树下肥马有说为死者坐骑、象征冥界者，有待证实。

白川静根据中国一连串的"桑中：桑台：桑林/空桑：穷桑/扶桑：若木"神话或传说推出，《山海经》的"帝女之桑"跟始祖桑生相关，是"生命之树"②。应该说，所谓"帝女桑"跟太阳树的"扶桑"等本质上是趋同的，都是生命树而兼为世界树；不过"帝女桑"跟女神多些干连，就像《拾遗记》里少昊之母皇娥也游于

① 乐蘅军：《古神话中"神树"衍义试释——以苏雪林教授〈天问〉神话主题"生命树"为起点的一些相关考察》，《海峡两岸苏雪林学术讨论会论文集》，1999 年，黄山—台南。

② 参见〔日〕白川静：《中国古代民俗》，第 116～117 页。

“穷桑”而生小太阳神(少昊),再加上桑椹的“致孕”,桑树干的“裹”子,都使得神奇的桑树加入“感生神话”序列,乃至成为“创世神话”的一种原型①。至于扶桑一若木作为“太阳神桑”,大家都讲得很多,还可以参看《楚辞与神话》、《中庸的文化省察》等有关章节,本书仅偶而涉及。

《北山经》还说三桑在塞北流沙附近:

〔湖灌之山〕又北水行五百里,流沙三百里,至于洹山,其上多金玉。三桑生之,其树皆无枝。其高百仞,百果树生之。其下多怪蛇。(84)

所谓“其下多怪蛇”,跟《抱朴子》圆丘“多大蛇”暗合,可能是保卫生命树的神蛇,或说象征“冥土”。

“欧丝”(之野),经文也将其作地名。这都是圣地的平凡化。又《中山经》有帝女之桑,实在也是一种“生命树”。

宣山,沦水出焉,东南流注于视水,其中多蛟。其上有桑焉,大五十尺,其枝四衢,其叶大尺余,赤理黄华青柎,名曰帝女之桑。(170)

帝女者公主也。郭注只将其平凡化:“妇女主蚕,故以名桑。”(171)《太平御览》卷九二一引《广异记》说:

南方赤帝女学道得仙,居南阳崿山桑树上,赤帝以火焚

---

① 参见林衡立:《创世神话的行为学之研究》,《民族学研究所集刊》第11期,1962年,台北南港,第131～133页。

之，女即升天，因名曰帝女桑。

此居桑树之赤帝（炎帝）女，正是"跪据树欧丝"的蚕神。火焚，犹煮茧杀蛹。然而她提前化成飞蛾，通过"火葬"而"升遐（霞）"，得以登天，获得"再生"或新的生命形态。

帝女升"桑"——桑可以看做一种"天梯"。但为什么还要通过"火焚"仪式，她才能"升天"呢？

可能因为桑（扶桑：若木）曾被看做"太阳神树"而与"太阳火"关连（这样，紫红的桑椹也可视为"阳火之精"）。正如陈炳良所说，"虞主用桑"，神主与祀火相连（李玄伯说），"那么桑和神主的关系可以推到桑和火（太阳）的关系"①。白川静甚至称桑为"阳（性）树"②。女性之登桑有如阴阳好合。以火焚烧桑上帝女，"女即升天"，那桑也获得圣名：帝女桑——太阳火之桑——阴阳和谐之树。

火在这里可以看作太阳力量的发扬，只有"太阳火"才能助成从"帝女"到"天仙"的"升华"，达成永生或不朽。

"不死树"的母型是多种多样的，有时竟是一种迷幻剂（参见专章）。例如"寿麻"的母型最像"棕榈"，但有时居然异变为"建木"，为"建木芒"，即某种"芒菌化"的仙草或不死药，而与印度的"苏摩"（Soma）趋同。

"不死树"的母型可以是"桑"。这不但因为桑是发明蚕桑的中国人的神树，例如所谓"桑林：桑中：桑台"都是跟繁育信仰、

---

① 陈炳良：《神话·礼仪·文学》，联经出版公司，1988年，台北，第7页。

② 参见〔日〕白川静：《中国古代民俗》，第177页。

高禖仪式相关的"生命树","若木：扶桑"还是太阳树、宇宙树（请参看《中国神话哲学》、《楚辞与神话》"扶桑"部分）。

桑树孕育生命。伊尹就生在"空桑"——这空桑（母腹：子宫）是神母所化（参后）。

桑树每年从萌蘖到"沃若"到"陨黄"的规律性变化，令初民觉得它具有"再生"的神性或功能。它跟赖它存在的蚕都很容易成为"生命"或"生命运动"的象征（蚕的多子，也可以诱致繁育信仰）。

桑椹因而也成为一种"长生药"或"仙果"。

董作宾先生以为甲骨文之"春"系从桑之抽发柔条取象。他说："〔卜辞〕春字所从，即是桑字，不过更像其嫩条初生，阿傩无力之状而已。"①这虽然不必是，但却启示我们，"桑"树既可借作"丧"，也可以代表从冬到春的转变或新生。桑的这种象征功能，王孝廉已较好地触摸到，他说，"桑是具有'永远年青'的不死与再生神秘力量的圣树"，桑椹累累，桑叶摘了再生还能饲蚕吐丝，这就"对桑树产生了不死、再生与生殖的原始信仰"②。

蚕桑从来不可分割。《铁云藏龟》185·3，"蚕"与"桑"就同见一版。

蚕的定期蜕皮（跟龙蛇蜥蜴一样），桑的如期萌叶，加上它们之间的"互动"或"伴生"关系，使它们成为耕稼—蚕桑民族理想的"死亡—再生"的神话象征，从而构成"永恒回归"模式里叠合严密的一组母题。

"桑"之言"丧"，不仅是个"声训"。闻一多说，卜辞"桑"、

---

① 董作宾：《新获卜辞写本后记》，《安阳发掘报告》第1期。

② 王孝廉：《花与花神·桑树下——古代爱情传说》，学苑出版社，1994年，第45页。

“丧”一字(从王襄氏读),多用作“丧(逃)亡”之义。他说:

> 〔此类卜辞〕其义皆为凶咎,是桑即丧亡之丧无疑。古者丧礼器用多以桑木为之。《仪礼·士丧礼》“鬈笄用桑”,注曰:“桑之言丧也。”《公羊传》文二年“虞主用桑”,注曰:“桑犹丧也。”①

“桑:丧”暗通。我们讨论伊尹生于“空桑”的时候,曾表示惊讶:为什么殷人不忌讳桑(丧),伊挚生于空桑却以之为辅臣;而且以“扶桑”为太阳神树,把“桑林”当做大社②。

我们还曾论证,伊尹之“尹”为手持神木或竟“权杖”;其原初形态,却最可能执着“桑木”,亦即“丧木”。丧木,古谓之“哭杖”,俗称“哭丧棒”。《礼记·檀弓篇》:“君子之执亲之丧也,水浆不入于口者三日,杖而后能起。”(上·1282)这好像是用来支持孝子哀痛之躯的。其实是“武装出殡”里打鬼的武器,就像方相氏殴圹的戈矛(参见《傩蜡之风》)。台湾绿岛汉人丧葬仪式行列里,孝子要扶“斗”(斗中装五谷、钱、钉等),内有“孝杖”(即哭丧棒),“孝杖即一支一尺多长的竹杖或桐杖,顶端且包以麻布、经布、红布(参见洪秀桂:《南投文献从辑》)”③。西伯利亚布里亚特人所用神杖或巫杖,用桦木或铁制成,杖上或挂有布条、铜铃、兽毛,萨满用以“迅速赶走鬼怪”④。有时用在“疗疾”或“送死”

---

① 闻一多:《古典新义·释桑》,下册,第570页。

② 参见萧兵:《楚辞新探》,第762~763页。

③ 余光弘:《绿岛汉人的丧葬仪式》,《民族学研究所集刊》第49辑,1980年,台北南港,第164页。

④ 宋兆麟:《巫与巫术》,四川民族出版社,1989年,第72页。

仪式里。桦木是萨满文化的生命树。

但我们对“桑”的“象生”符号功能认识还不足。

到撰著《中庸的文化省察》讨论作为“中心”象征、天梯和世界树的“扶桑”之时，终于恍然大悟：原来“桑”是生命的象征。它决不仅仅是经济的符号和表象。丧礼用桑不但为了送死，更重要的为了催生：祈愿死者像桑的重蘖、蚕的蜕变一样转换生成为另一存在形态，或竟“复活”与“升天”。

在这个理论背景之前便可以更好地解读“空桑”神话。伊尹的母亲在洪水泛滥时因触犯 taboo 而“化为空桑”（见《吕氏春秋·本味篇》2·730，等）——树洞从来都是母腹的象征。那么，从“空桑：母腹”里汲取营养和灵力并且终于破茧而出的伊尹岂不代表一种新的生命形态，甚至是“蚕”，是再生的吉祥？“水滨之木，得彼小子”，本是好运，而有莘弃之恶之；殷人却爱之如命，拯救其于媵奴庖竖之中，不但“吉（姞）妃是得”，而且“后兹承辅”，“尊食宗绪”（俱见《天问》），助汤而亡夏！

这样，伊尹名挚（见《孙子》等），挚犹执，就是执其所生空桑之木。桑木是他生命的由来，“灵力”（mana）之所寄。它不但能够“武装送葬”，打击、殴逐一切妖邪鬼魅，而且能够呼唤生命，保证“再生”，亦即生命的绵延不绝。而且，它可能演进为（或竟兼为）原始的“权杖”，使执杖的“光头”伊尹跟西亚的秃头祭司有趋同之点（参看专节）。

那么，《山海经》女子或蚕神“跪据”生命树而呕“丝”——这“丝”也就具有生命力，不但使人获得温暖和财富，而且能使人的生命延长——因为春蚕到死丝也不尽，它是连绵的，循环的，不朽的，无尽的“力”。能够吐丝的蚕不但多次“蜕变”，而且最终蜕化为更新鲜更美丽的生命形态——蛾——从而孕育出更多的生命。所以我们不要把蚕或蚕女（神）所据的树看做一般的桑树。

《山海经》蚕女神

《山海经》除了神桑，还有女蚕神的形象。

《山海经·海外北经》说：

> 欧丝之野在大踵东，一女子跪据树欧丝。(242)

郭注："言噉桑而吐丝，盖蚕类也。"(243)

晋张华《博物志·异人篇》据此说："呕丝之野，有女子方跪据树而呕丝，北海外也。"

明杨慎《山海经补注》说："世传丝神为女子，谓之马头娘。"

这则古老的蚕神话包含三个要素(在蚕桑发祥地或文化圈内，这三个要素应该说是基本稳定的)。

(1)丝——蚕；
(2)树——桑；
(3)女——蚕。

蚕的神话多与女性粘连。因为饲蚕采桑缫丝主要是妇女的劳动。"跪据树"云云，不由得使人想起《诗·豳风·七月》的"取彼斧斯，伐彼远扬，猗彼女桑"来。我们在战国青铜器纹饰里还可以看到妇女蹲坐树上采桑。乡下姑娘的爱情多发生在濮上桑间，因为她们除了采桑就极少外出机会。此《卫风·氓》之以桑叶沃若陨黄萎落为兴，而《陌上桑》能演绎浪子一闺秀故事之缘由也。《搜神记》以膏糜祠之的吴县蚕神也是妇人。

扶桑之枝是若木，"叒"字可读桑也可读若。甲骨文之"若"又写作：

像一女子理发使"顺"。或说兼为女海神（海若），或说桑女神。王孝廉很透辟地说，《海外北经》这位据树呕丝的女子正是"若"字的原始意象，"这个披发跪地的女子也就是神话中的桑神"，亦即前举"帝女桑"之"天帝的女儿"，也许还是牛郎故事里最早的"织女"①。这个看法相当精彩。"织女"故事是中国见于文献和文物较早的"天女下凡：仙凡耦合"型的故事（参见后文插图175）。从《诗经》到《古诗十九首》都有记载。"蚕女：桑女：织女"基本相通。她是"白水素女：螺蛳姑娘：嫘祖"的一个简略而又古老的形象，启示了一连串"天鹅处女"型故事的诞生，决不可等闲视之。

"扶桑：若木"，既是太阳树，又是生命树，有时也能进入中心象征系统成为"宇宙树"（请参看我们的《中庸的文化省察》"中心树"节）。而且仅仅"若"本身就具有极大的灵性。《西山经》："〔槐江之山〕其中多玉，其阴多榣木之有若。"(45)郭注：

> 榣木，大木也；言其上复生若木。大木之奇灵者为"若"。见《尸子》。(46)

① 王孝廉：《花与花神·桑树下—古代爱情传说》，台北，第117页。

经文句式独特，其意未尽可解。但是说奇灵之木可称“若”，不会无据。

我们记得海神也称“若”，见于《庄子》等书。海若跟若木、进而跟桑女（蚕神）有没有关系呢？表面看没有。唐善纯试图调谐二者：“传说扶桑（若）为东海中神木，故以之为海神。”①那么，以“女子梳头”形象出现的“若”，岂不既是女桑神又是女海神？——可惜论据太贫弱了。

或说这位据树呕丝的女子是蚕神，是马头娘，是蚕陵氏、蚕丛氏，或即“嫘祖”。这且按下不表。先看“树”。

嫘祖饲蚕作丝传说实在是昆仑神话的分支。蚕神之树可能是昆仑山的生命树。

《述异记》员峤山有“冰蚕”故事。

> 员峤山，名还（环）丘。东有云石，广五百里，有蚕长七寸，黑色，有鳞角（引案：此实将其神化为“龙蚕”），以冰雪覆之，然后作茧，长一尺，其色五彩；织为文锦，入水不濡。

而“员峤山：环丘”在昆仑区内，还可能是“昆仑”的别名。

扶桑若木之类神树上有蚕，或有女子据以呕丝，这神话也传播于西部。“员峤山”作为黄帝圣地（或“物化形象”）出有神蚕。这就更使人想到这位跪树呕桑的神女跟嫘祖或有血缘关系。

员（圆）峤山、即圆丘、环丘之山，实即昆仑山，黄帝之所止，所化，所出（参见“混沌篇”）。《山海经·海内经》：“流沙之东，黑水之间，有山名不死之山。”郭注：“即员丘也。”所以《博物志》说：“员丘山，上有不死树，食之乃寿。”（因之又即“寿丘”）《海内西

① 唐善纯：《中国的神秘文化》，第119页。

经》正说"帝之下都"的"海内昆仑之虚"有"不死树"。《抱朴子·登陟篇》说:"昔圆丘多大蛇,又生好药,黄帝将登焉。"作为黄帝保卫者乃至"动物化身"的圆丘之蛇实是"宇宙蟒"的卑化,又即不死仙药的守护神(可以参看《中国文化的精英》"盗仙草"论蛇与仙药关系的一节,本书生命树及其保卫者章)。而《拾遗记》也说:"员峤山一名环丘,上有方湖,周回千里。"环丘即圆丘,即"环形山"昆仑;《周礼·春官·大司乐》等书,正说地上的"圜丘"是摹拟昆仑、祭祀昆仑及昆仑之神的。

吴泽顺说:"据古代文献记载,蚕最早产于昆仑山。《黄帝内传》有'黄帝斩蚩尤,蚕神献丝'的说法,而黄帝的元妃嫘祖,就是最早养蚕的人。……据《述异记》所述,员峤山始有蚕,说明员峤山就是昆仑山。"①这个论证很重要。嫘即螺,"螺"的意象和意蕴都是多重的。"螺"是昆仑山"三级"环旋构造的繁化,正是圆(丘)山的意象。螺又颇似葫芦。这样,螺(雷)祖"神蚕"传说就获得了相当的可靠性与古老性。吴还引证《海外北经》"欧丝之野"有女子跪据树呕丝的记载,暗示她是昆仑区黄帝族的蚕神,甚至就是"螺祖"。那么,她所据之(桑)树,就可能是作为世界树、太阳树、不死树的"扶桑"的一种"卑化"形式。但她作为"蚕",却在《述异记》里神化为某种"黑色,有鳞角"的冰蚕或龙蚕。

---

① 吴泽顺:《黄帝轩辕氏系混沌之神考》,《东岳论丛》1991年第6期,第64页。

蚕神,嫘祖与野蚕驯养

我们最熟悉的女性蚕神也就是这位黄帝元妃嫘祖。尽管发生很晚,嫘祖还是被组合进系列性的"黄帝制器"传说;她被说成蚕桑的发明人。但是作为女神,她是很古老、很可靠的。《山海经》里就有记载。

她的异名——因而也是所涉义项——颇多。

靁祖 (《山海经·海内经》)

累祖:西陵氏 (《世本》)

嫘祖(螺祖) (《史记·五帝本纪》等)

西陵氏又涉及蜀山氏、蚕丛氏。所以首先要澄清或证成它跟蜀国先公先王的关系。

殷墟卜辞有:

贞:元示,五牛;蚕示,三牛。十三月。(《续补》999)

胡厚宣先生指出,这是殷王祖庚、祖甲祭祀"蚕示",即蚕神①。"元示"之"元"隶定不一定准确。《殷墟文字缀合》第261号北方神是"元"(参见《合》14295),应指"夗",即《山海经》北方神之"䴅",相当于月母女和(羲和)。或说"元"指上甲微,微应如

① 参见胡厚宣:《殷代的蚕桑和丝织》,《文物》1972年第11期。

甲骨文南方风作"完"(参见有关"四方风名"的章节)。不管指哪位先公或先妣,"蚕示"与之同祭,可见地位之崇,祭礼之隆。我们觉得以女神可能为大。因为卜辞有"媫"字,"这是殷代妇女负责养蚕最早的历史记载"①。

蚕神主要是西部的神。丁山也曾发现卜辞八月以三小牢祭"蚕示"(《后》1·28·6),并且论述"蚕"与"龙"与"西方神"(嫘祖)的关系说:

殷商以八月祭蚕神,《豳风》也称八月为"蚕月"。蚕体,青白色,好像白龙,有子。《墨子·贵义篇》所谓"帝以庚辛杀白龙于西方",蚕神自可比尊于西方帝。按照古代宫寝的制度说,封建主王公之类居于"路寝",即是正宫;他的太子居于东宫;后妃夫人则多数居于西宫,谓之"小寝"。蚕桑既是后妃夫人的职,她们应该在小寝西宫之内设立蚕神之位。……黄帝所居的轩辕之丘,《山海经》既次于《西山经》,似可称为西帝;因此,北齐有"祠先蚕黄帝"的故事。但是自古以来,育蚕治丝,都是妇功,妇功不能祭男神,北周将"先蚕黄帝"改祀黄帝之妃西陵氏,恰合于西宫祭西帝的神话,嫘祖有神,将辟"先蚕"而不可得了。②

理由虽不充分,却也值得参考。

或以为这位发明养蚕缫丝的黄帝之妃"嫘祖"(雷祖)就是

---

① 高汉玉:《中国桑蚕丝帛起源的探讨》,《亚洲文明》第1集,安徽教育出版社,1992年,第68页。

② 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第431页。

"蜀山氏女",西陵氏即蚕陵氏,她就是蜀王蚕丛的"大母亲"。《山海经·海内经》说:"流沙之东,黑水之西,有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖,生昌意。昌意降处若水,生韩流。"(442)郭注引《世本》云:"黄帝娶于西陵氏之子,谓之累祖,产青阳及昌意。"(443)

《史记·五帝本纪》说黄帝之子昌意"娶蜀山氏女";《史记·三代世表》正义引《谱记》说昌意娶蜀山氏女,"生帝喾,立,封其支庶于蜀,历虞、夏、商,周衰,先称王者蚕丛";那么,蜀山氏之先就是西陵氏(嫘祖),所以——

《史记·五帝本纪》索隐引皇甫谧云,黄帝"元妃西陵氏女,生昌意"。他们的后代是蜀先"蚕丛"。

参以《史记·五帝本纪》"黄帝居轩辕之丘,而娶于西陵之女,是为嫘祖",得出他们的关系如下:

嫘祖:西陵氏/蜀山氏(女)

黄帝 ┐ ┌ 昌意 ┐
　　　├─┤　　　├———……蚕丛
嫘祖 ┘ └ 蜀山氏女 ┘

(西陵氏)

嫘祖(或累祖、雷祖)发明养蚕,她的儿子昌意娶蜀山氏女,蜀(蠋)是未驯化的野蚕,而其后世亦名"蚕丛",从传说学看,可谓密合无间。

这里的关键之一是"西陵"的地望。

刘先枚《释震卦》文说,"西陵"音近"先零",即汉之先零羌,嫘祖属鬼羌集团。诸说以此机率最高。他说,"先零为西零的转音",而"西陵、先零即九陵,亦即《后汉书·西羌传》所谓'西羌鬼方',其注所谓'西落鬼戎',为同一氏族之殊称",这样就能"推断

嫘祖应为姜姓"①。这样,嫘祖原为羌女就有了一重民族学的依据。

《汉书·地理志》:"蜀郡有蚕陵县。"《水经注·江水》官本作"西陵",沈炳巽说,"西陵"应为"蚕陵"。前引屈小强等《三星堆文化》略同。

西陵——蚕陵

西陵氏(嫘祖)——蚕陵氏(蜀山氏)

文献上,嫘祖为"先蚕"的说法并不古老。《三才图会》说见于淮南王《蚕经》。

宋罗泌《路史·后纪》(五)说:"黄帝元妃西陵氏曰傫祖,以其始蚕,故又祀〔为〕先蚕。"

《隋书·礼仪志》说:"使公卿以一太牢祀先蚕黄帝轩辕氏于坛上。"又说:"后周制,皇后以一太牢祭,世奠先蚕西陵氏神。"

宋刘恕《通鉴外纪》说:"西陵氏之女嫘祖,为黄帝元妃,始教民育蚕,治丝茧以供衣服,后世祀为先蚕。"目前找不到汉以前的古老记载②。当然为历史学与考古学家所怀疑。夏鼐就说:"到南北朝后期,北齐(公元550年~580年)忽以太牢祠先蚕黄帝轩辕氏,北周(公元557年~581年)则以太牢祭先蚕西陵氏。"③他认为,这可能是因为黄帝成为各民族"共祖"以后,几乎所有发明创造都归于他,而又因为蚕桑纺织本是妇功,只好改祀嫘祖。齐

---

① 刘先枚:《释震卦》,《文史》第3辑,中华书局,第289页。

② 参见周匡明:《嫘祖发明养蚕说考异》,《科学史集刊》第8期,1965年,第55~64页。

③ 夏鼐:《考古学和科技史》,科学出版社,1979年,第100页。

思和说，这个过程自韩非"倡古圣王以制器而为人民奉为天子"就开始了①。但从传说学看，嫘祖始蚕却是有一定真实性的。

蚕多子而妇女能生育，所以能够"互动"。蚕桑信仰于是跟母性崇拜，尤其处女崇拜相重叠。宋兆麟等说：

> 四川大凉山居住的耳苏人，在育蚕时，必须把蚕子放在少女的怀里。……蚕丝是妇女在采集活动中发现的，她们把丝用于纺织，还精心地把野蚕驯育为家蚕。②

妇女跟蚕桑的"互动"关系，是谁都不反对的。这样，奉祀一位母系氏族的"大母亲"为蚕神也就不足为奇：如果不是"嫘祖"，也可能是位"雨母"。这位兼为雷神的大母亲很可能"原出"于羌人。因为他们的耕稼蚕桑事业和传说都是较发育的（部分史实失落或转移）。所谓"蚕女"或"蚕马女"的故事大体上也来自西部（参见插图175）。

至于嫘祖与黄帝的"结合"看起来很偶然，实际上也有所依据。

黄帝的原生地（陕甘青黄土高原）也是羌人的活动区。羌人（姜姓）的"炎帝"被说成黄帝的兄弟。他们既亲密又冲突，还有婚媾关系。远徙于西域的羌人及其传说，也跟西进的黄帝及其爱情故事叠合。神话学上，黄帝、嫘祖都曾是云雷之神，又都有发明蚕桑的传说（黄帝曾被祀为"先蚕"）。及至黄帝传说高度膨

---

① 参见齐思和：《中国史探研·黄帝的制器故事》，中华书局，1981年，第216页。

② 宋兆麟、黎家芳、杜耀西：《中国原始社会史》，文物出版社，1983年，第168页。

图 175　蚕女

（采自《新刻出像增补搜神记大全》）

蚕桑从来都是妇女的事业。所以蚕神及神蚕故事多与妇女相关，《山海经》踞桑之女及"嫘祖"等就是明证（此《搜神记》似将蚕马女与织女结合，所以绘出月与北斗星）。

胀，并成为“中心话语”之时，他们的结合或婚配就是合情合理的事情了。

这还涉及中国驯化野蚕的时代和地域。

一些彝族学者认为，是彝族先民羌戎驯养了野蚕，西陵氏嫘祖实是古羌人/神。

唐樊绰《蛮书》（卷七）说：“蛮地无桑，悉养柘蚕绕树。柘林多者数顷，耸干数丈。”其抽丝法“稍异中土”。

《彝族天文学史》说：“西番制丝法是用蛾茧壳，或剪去茧一端取出蚕蛹，将茧壳加木炭灰熬煮去脂，然后取茧扯成丝绵，再拧成线，这是原始制丝法。”①作者们认为，黄帝二子所降居的江水、若水即金沙江、雅砻江，均流经凉山彝族自治州。“黄帝属羌戎（引案：此说不敢苟同），其妃嫘祖当亦属羌戎”，羌戎遗裔“西番人”所居甘洛、盐源、木里等县，有“罗咀”、“罗祖”、“鲁苴”等地名，都是“嫘祖”的“同音异译”②。所以，他们认为：“中国丝绸起源于西南羌戎民族。”③范明三亦持此说。

关于家蚕在中国（或“中原”）的“源始”，1926 年，山西夏县西阴村龙山文化遗址曾发现一枚割面“极平直”的蚕茧④。美国人斯米索尼安鉴定为家蚕茧。李济先生极重视此发现，引为中国文化“独创性”的重要义项或证明⑤。但夏鼐先生表示极大怀疑：它可能是混入物。所谓“极平直”之切割，当时有这样的锋利

---

① 陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，云南人民出版社，1984 年，第 17 页。

②③ 唐楚臣、龙建民：《丝绸南路与西南文化》，《彝族文化》1988 年刊，第 107 页。

④ 参见李济：《西阴村史前的遗存》，史语所专刊，1927 年，第 23 页。

⑤ 参见《李济考古学论文选集·中国上古史重建工作及其问题》，文物出版社，1990 年，第 87 页。

刀具吗？①

我们仍然无法对这个蚕茧做出审断。以李济那样谨慎的资深科学家，断不会在发掘时忽视检查其是否土层混乱的羼入物。锋利的"蚌刀"便可切割蚕茧。但为什么要"切割"呢？缫丝的第一要诀就是要保持丝茧的完整性，以致不得不事先杀死蚕蛹。所以，"西阴村蚕茧"确实存在疑问。难道他们也用"西番"割煮法？

而距今6000年左右的浙江余姚河姆渡遗址出土象牙"盅形器"（标本T224③：71），阴刻装饰带上却出现了最古老的"蚕纹"图象②（参见插图176）。前此，江苏吴江梅堰新石器时代遗址，黑陶器上已发现精确的"蚕"形③。夏鼐取保留态度："是否家蚕，仍难断言。"④然而，浙江吴兴钱山漾良渚文化新石器遗址，发现装在筐里的丝织品⑤，经鉴定确定是家蚕丝⑥。C14测定，良渚文化时代约当公元前3300年～前2250年。此绸片因其古老而被称为"世界丝绸之源"⑦。

有人据此确定，中国养蚕的绝对年代是公元前3700年，距

---

① 参见夏鼐：《我国古代蚕、桑、丝、绸的历史》，《考古》1972年第2期；《考古学和科技史》，科学出版社，1979年，第100页。

② 参见林华东：《河姆渡文化初探》，浙江人民出版社，1992年，第208页。

③ 参见《江苏吴江梅堰新石器时代遗址》，《考古》1963年第6期。

④ 夏鼐：《考古学和科技史》，第100页。

⑤⑥ 参见《吴兴钱山漾遗址第一、二次发掘报告》，《考古学报》1966年第2期。

⑦ 参见汪济英等：《浙江文物》，浙江人民出版社，1987年。

图 176　蚕及蛹的造型和纹样

（1. 浙江余姚河姆渡出土蚕钵及纹样展开图；2. 江苏梅堰出土器物蚕纹；3. 辽宁沙锅屯出土石蚕；4. 安阳殷墟出土骨蚕；5. 河北正定出土蚕蛹模型；6. 江西清江筑卫城出土器物蚕纹；7. 安阳殷墟出土玉蚕；8. 收藏品里的玉蚕、玉蛹；9. 山西芮城出土蚕蛹模型；10. 甲骨文"蚕"字。采自高汉玉等）

新石器时代遗址出土的蚕、蚕蛹的纹饰或模型证明中国驯养丝蚕已有 7000 年以上的历史，而且形成一定的饲服仪式或礼俗。甲骨文"蚕"字发现后又被否认。现在专家识别出它身上的×或∧形斑纹，属于汉口赭茧种等"原蚕"所特有。

今约 5700 年①;南方水网地区的驯化野蚕,跟栽培水稻、微雕玉器同样,足以证明长江下游或"江南"地区是中华文明的古老发源地之一②。

农业生物学家曾经证明,从长江三角洲到江淮平原到上古的黄河中下游地区,其温度和湿度都能满足"野生茧丝"昆虫,或所谓"原蚕"的需要③;特别是它的食料——桑树(叶),在长江三角洲广泛分布,与茧丝昆虫合理"匹配"④。这是驯养家蚕的前提。西北地区则缺乏这种条件。

所以,尽管北方仰韶文化新石器时代晚期也出土过"陶蚕"之类证物,却不如丝片之"直接"而"确定",时代也没有河姆渡、钱山漾等古老。于是有的学者提出,蚕桑的发明权在南方,羌、蜀或"嫘祖"养蚕等多属推测和传说,不如考古证据有力。这些蚕及蛹的造型或纹样确实是最有力的证据(参见插图 176)。

叶舒宪更认为,南方之"蠻",其下之"虫"不是蛇而是蚕,上部的"䜌",《说文解字》收在卷三言部:

䜌,亂也。一曰治也,一曰不绝也。从言、丝。

所谓"亂",其偏旁就是治理乱丝的意象(上下两手绞之使成丝束),所以说"治"而又"不绝";䜌的古文从上下两手治理三

① 参见卫斯:《中国丝织技术起始年代初探——兼论中国养蚕起始时代问题》,《中国农史》1993 年第 2 期。

② 参见牟永抗、吴汝祚:《水稻、蚕丝与玉器——中华文明起源的若干问题》,《考古》1993 年第 6 期。

③ ④ 参见魏东:《略论中国养蚕业起源于长江三角洲》,《中国农史》1983 年第 1 期,第 72～78 页。

“糸”(丝),也是这个意思(后来“乱”变成音乐术语,指“总结”,并借以指称乐诗结章的“乱辞”)。这样南蛮之“蛮”便可能与缫丝相关(尽管此说也有困难,如“虫”不能确证非蛇而蚕,“蚕/蛮/乱”等字发声部位相距太远)。可备一说。

殷商饲蚕和缫丝的历史,现在已被重新肯定。

河南安阳殷墟大墓早在 20 世纪 30 年代就发现铜钺和铜觯上粘有丝帛残片①。瑞典专家西尔凡(Vixi Syiwan),日本专家布目顺郎等,都进行过精确的鉴定和研究。高汉玉对殷墟灰坑出土的一块丝织品做了分析和测定,并将其与福建崇安武夷山船棺里的丝织品②进行比较,发现它的“丝纤维粗壮而良好”,蚕丝技术相当进步③。殷墟而外,河北藁城台西商代遗址 M88 也取得粘覆在铜觚上的五处丝织品痕迹④。

安阳大司空村殷墓曾发现玉蚕⑤。传世或收藏的商代蚕和蚕茧的模型已见几副(参见插图 176)。山东益都苏埠村殷代大墓(M1)出土类蚕玉雕,谨慎的夏鼐、胡厚宣都说酷似家蚕⑥。

殷商青铜器上有蚕形纹饰,容庚先生说它“身屈曲蠕动如

---

① 参见夏鼐:《考古学和科技史》,第 100 页。

②③ 参见高汉玉:《福建崇安武夷山船棺出土的丝织品》,《福建文博》1980 年第 2 期,第 26～27 页。

④ 参见高汉玉、王任曹:《台西村商代遗址出土的纺织品》,《文物》1979 年第 6 期,第 47 页。

⑤ 参见马得志等:《安阳大司空村发掘报告》,《考古学报》1955 年第 9 期,第 55 页;又参见《考古学报》1951 年第 5 期,第 11 页。

⑥ 参见夏鼐:《我国古代蚕桑丝绸的历史》,《考古》1972 年第 2 期,第 13 页。

〔活〕蚕"①。《父癸鼎》腹部纹饰"似蚕而有纹饰若足"②。

甲骨文或有蚕字(参见插图176,10)。叶玉森疑为"蚕之初文"③。后来夏鼐、张政烺等表示怀疑。现经布目顺郎、佐藤武敏等辨认,以为其背部×纹∧纹表示它是汉日楮茧种等中国"原蚕"的写真④。所以,"从蚕字的斑纹来看,我国殷商时代至少有三个不同类型的桑蚕品种"⑤。

"先蚕"嫘祖却最可能是羌人的大女神,而与夏人之黄帝"婚媾"者。她的神话被西徙的羌人带到塔里木盆地—帕米尔高原,而具西域特色,甚至可能与"素女"(螺蛳姑娘)合流;南下的羌人则将其带到四川,所以跟巴蜀信仰粘连。

蚕桑与蚕神神话最丰富者应在"蜀"——"蜀"本身就是"蜎蜎者蠋",即"野蚕"之意⑥。蚕丛氏便是"蜀"主。

所以有人说:"黄帝所娶之西陵氏即蚕陵氏女,也就是蚕丛氏女,而黄帝之子昌意所娶蜀山女,其蜀山氏也当为蚕陵氏(蚕丛氏)。"⑦这也许就是入蜀的蚕神嫘祖神话的地方化。

或说野蚕的驯化,甚至许多蚕丝的技术,都是由羌人创造并

---

①② 参见容庚:《商周彝器通考》,燕京大学,1941年,第116、117页。

③ 参见叶玉森:《研契枝谭》,富晋书社,1924年;参见《集释》2。

④ 〔日〕布目顺郎:《甲骨文里与蚕桑有关的文字》,《日本蚕丝学杂志》第37卷第5号,1968年,第434～440页;〔日〕佐藤武敏:《中国古代绢织物史研究》1977年,上册,第52～53页。

⑤ 高汉玉:《中国桑蚕丝帛起源的探讨》,《亚洲文明》第1集,1992年,第68页。

⑥ 参见邓少琴:《巴蜀史迹探索》,四川人民出版社,1983年,第135页。

⑦ 屈小强等:《三星堆文化》,第50页。

带进四川的。女蚕神是羌人的原生神。蜀中或羌地还盛传晚起而更著名的“蚕马女”故事，《山海经》未载①。它也是羌色彩极浓的神话（参见插图 177），而且跟藏密化的“马鸣菩萨”有关系②。

图 177　蚕马女和马鸣菩萨

（左：蚕马女，采自《搜神记》；右：马鸣菩萨，西藏佛教密宗图形，采自弘学）

“蚕马女”故事盛行于巴蜀，可能与羌藏乃至印度相关。藏密化的“马鸣菩萨”被变做骑马的蚕神，可能就是上述传说的一个源头。

---

①② 参见萧兵：《“蚕马女”象征叙事解读》，《文学人类学辑刊》第 1 辑，《文化与文本》，中央编译出版社，1998 年。

"蚕马女"故事见于记载较晚，可参《搜神记》等，其核心是"违约"的负心女子被立功的骏马之皮卷起变成了"蚕"。这个多少显得"残酷"的次生态神话跟羌藏蚕桑—骏马故事相关，还可能有域外因素。宋人程大昌《演繁露》曾据《传灯录》说，毗舍利国有人群"如马倮露"，国王化身为蚕，吐丝为之覆盖，"马人"祀之为"马鸣大士"。我们曾怀疑这跟佛教密宗东传有关。密宗有"马头明王"(Hayagrivaavalokiteś vara)，或简称"马鸣"(Aś vaghosa)，本作降妖之凶猛男相。《大日经疏》云："作极吼怒之状，此是莲花部愤怒持明王也。"(也许跟所谓"四臂蚕神"有关。参下及插图178)。

所谓"马头观音"者，一般认为是由婆罗门教曙光之神"双马童"演化而来(参见"日月之山"节)。但是藏传佛教里的马鸣菩萨却是蚕神，"守护蚕化，成就衣服绵绢，以供无形无衣之众生，为密教所供之菩萨"①，跟《传灯录》暗合。这是"蚕/马/女"相结合而为蚕神，其神性与传说显然是中印与羌藏文化交流的一个成果。

《大唐西域记》提到"先蚕"之祀，且有专门之伽蓝。

"先蚕"，疑是西域化的蚕神。

斯坦因曾在和阗北面古寺废址里发现一幅壁画，上有"四臂蚕神"，一般认为即"先蚕"②。

江南民间亦祀"四臂蚕神"，形相见于明刻《便民图纂》(参见插图178)。民间谓之"蚕花五圣"。"他盘膝端坐，长有三目，六只手，其中两只手捧着一盘蚕茧，另外四手拿着其他一些东西。

---

① 参见弘学：《佛教图像说》，巴蜀书社，1999年，第308页。

② 参见[英]斯坦因：《西域考古图记》，牛津，1921年，第1278页；季羡林前书，第66页，甘肃人民出版社，有新版。

图 178　民间所祀四臂蚕神

（采自明刻《便民图纂》）

这位面目狰狞、用以辟除危害的蚕神，最早见于西域，可能是印度的“先蚕”——那是他们接受了华夏蚕桑技术以后再创造的，逐渐流播到中土民间。蚕桑及蚕神也是中印文化交流的佳话。

但也有把蚕花五圣当成马头娘的”①。四臂蚕神是面目狰狞的男性，这决不是华夏的产物。它跟嫘祖恰成对照。大概跟《大日经疏》里“作极吼怒之状”的马鸣菩萨相关，而马鸣经过藏传佛教密宗的改造是成了养蚕机织之神的。

蚕神为什么兼为雷神

现在转回来看嫘祖的神性与神格。

《山海经・海内经》：“流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。黄帝妻雷祖，生昌意。……”(442)世系如下：

黄帝 ┐
　　　├—昌意—┬韩流　　┐
雷祖 ┘　　　　└淖子阿女┘—帝颛顼

这里“韩流—帝颛顼”一系是采用人工头形畸变手术的东北夷先祖，被后人整合到黄帝系统里去的，别处再说。此处“黄帝/雷祖”夫妻却有一定古老性。

“雷祖”以女性而称“祖”(祖的原型是男阴)，这有几种可能：

——她是“阴阳合体”的大母神；

——她以大母神而兼有男性性征(这跟“合体”不同)；

——她跟黄帝本是一神，后来分化为夫妻；

——她以大母神而“替代”(从而“抹煞”)男性祖先的地位，她既是“嫘”(螺：女阴，大妣)，又是“祖”(且：男阴，先

① 蓟午子：《漫话神鬼世界》，北方文艺出版社，1990年，第181页。

祖神)。

这实在是上古文化里一件很古怪的事:黄帝常常被说成女性,尤其是跟他同格或合流的"轩辕氏",是"女主象"(见于《史记·天官书》等);而黄帝之"妻"偏偏称"祖"。

或说,这是阴阳易位,夫妻对转;

或说,这是阴阳合体的(颠倒)分化;

或说,这种"阴差阳错"是原始时代男女二性可能互渗、伴生或通转的结果;

或说,这是男女二性争夺最高祖先神地位的反映。

目前还很难给出可靠的结论。

《山海经》黄帝妃是"雷祖"而不作"嫘祖",应是雷神。

清郝懿行《山海经笺疏》说,嫘祖即方雷氏:"雷,姓也。祖,名也。西陵氏姓方雷,故《晋语》云:青阳,方雷氏之甥也。"

丁山先生疑其为雷电之神,亦甚有理据。他说:

> 论到嫘祖原来的神格,《海内经》既写作"雷祖",她应该是闪电之神,就是现代雷神庙所雕塑的"闪光娘娘"。闪光娘娘的出现,一定是站在云头之上,所以《海内经》说到雷祖时先捧出来"朝云之国"。①

案:殷墟卜辞有"雷妇",疑即女性雷神。

> 癸酉,余卜贞:雷妇㞢(佑)子。(《后》2·42·7)

---

① 丁山:《中国古代宗教与神话考》,第432页。

卜辞又有："…… 妃，于龙。"罗振玉《考释》释此雨下二口之字为靁。陈邦怀释雷①。叶玉森说："雷妃卜辞数见。殆殷代以雷为女神，故曰妃欤？"②

可见其历史的古老。她还能促成、保佑育子。

雷电的"电"字古或作"申"。《说文》卷十四申部："申，神也。"

（《说文》籀文）

类概念的"神"是从具体特定的雷电之神"引申"而来，普遍化而来的。这也是《易》卦"乾"、"坤"之"坤"字所从。

《周易大传》坤卦象曰："至哉坤元，万物资生，乃顺承天。"这不仅包含土地——母亲的古老信仰，而且带有雷电惊天动地、沟通阴阳二气以生万物的原始信念，所谓"含弘光大，品物咸亨"，就暗藏这一层深意。

叶舒宪说，前举甲金文的"申"字是生命符号，由此视角观，是很正确的。他说，《说文解字》等"把阴气的屈申看作生命孕育的周期性年度变化"，由此无穷无尽的循环才引申出"神"、亦即"永恒生命"的观念③，无论对于"申"字或"电"字乃至雷纹或螺纹或回文的诠释，都是颇为适合的（请参看我们的《周易的文化解码》）。但必须肯定这首先是"电"字，是雷电的意象。

我们再看与"电"相伴生的"雷"。

---

① 参见陈邦怀：《殷虚书契考释小笺》。

② 叶玉森：《铁云藏龟拾遗考释》，五凤砚斋影印本，第7页。

③ 叶舒宪：《中国上古地母神话发掘 兼论华夏"神"概念的发生》，《民族艺术》1997年第3期，第31页。

《海内经》"雷祖"，是很古老的，"雷"而称"祖"，意味深长。

春雷因为能够"惊蛰"而使万物复生，所以被看做宇宙生命的象征乃至动力。《礼记·月令篇》说，仲春之月，雷乃发声，是为"惊蛰"。《周礼·考工记·韗人》郑注等说，启蛰在孟春之中，冬眠的蛰虫在仲春出"户"。

《艺文类聚》引东汉郎𫖮说："雷二月出地，百八十日，雷出则万物出。"

所以雷神往往被看做创世大神，诞生万物之神。

作为"雷精"的黄帝、伏羲乃至共工就都是创造神。

雷就是震，震就是"娠"。《周易·说卦》："万物出乎震。"震之言娠，所以集解引虞翻云："出，生也。"娠亦生也。

《说文》卷十一雷部说："雷，阴阳薄动雷雨，生物者也。"或点作"阴阳薄动，雷雨生物。"

而"春蚕"也因惊蛰而"蠢动"，所以雷神（嫘祖）可以司蚕（参前）。

始雷正是蛰虫出土、幼蚕破壳的春天。

《论衡·雷虚篇》："正月阳动，故正月始雷。"

《淮南子·天文》："季春三月，丰隆乃出，以将其雨。"

《周礼·天官·内宰》说："中春，诏后，帅外内命妇，始蚕于北郊，以为祭服。"

郑注说，祭蚕必于"北郊"者，"妇人以纯阴为尊，郊必有公桑蚕室焉"，决不能让男人涉足。

《礼记·月令》季春，后妃斋戒，亲东向躬桑（上·1363）。"戒"就包括戒男女之事。

《白虎通义·耕桑篇》说："〔天子〕耕于东郊何？东方少阳，农事始起。〔后妃〕桑于西郊何？西方少阴，女功所成。"这过分强调阴阳学说，孙诒让《周礼正义》批评说："汉儒之说，皆不合

《周官》。"但此处基本原理是对的。《礼记·祭统篇》也说："天子亲耕于东郊，亦以共齐盛；夫人蚕于北郊，以共冕服。"（下·1603）

躬桑亲蚕还有隐秘不明之事。《月令》说："禁妇女毋观，省妇使，以劝蚕事。"（上·1363）郑注："毋观，去容饰也。"（下·1363）"毋观"好像是一般妇女不许窥看。但郑玄又说"不打扮"，孔疏"以其祀先蚕"。祀先蚕为什么不能妆饰？"又志在采桑养蚕，无暇为饰之事"（上·1364）。恐不如此简单（参见插图179）。

《周礼·天官·内宰》孙氏正义述《祭统》（?）云：

> 天子诸侯，必有公桑。蚕室近川而为之筑宫。仞有三尺，棘墙而外闭之。（卷十三）

为什么要如此戒备森严？

何新说，"这种蚕室，实际上也是族内男女隔离的一种形式"，相当近理，虽然这不一定是"女子会社"①。蚕室只有妇女才能进去，男人决不能"染指"。这主要是害怕秽亵之事污染了"雷"也污染了"龙精"或作为"雷妃"之"蚕"。受宫刑者则可入蚕室，决不仅因为里面温暖如春，而是因他被割去"男根"（睾丸），视同妇女，不能再从事男女之事。

孵蚕之时，民间也有许多清规戒律，男女媾合尤其悬为厉禁。"白虎星"的女性如果在此时行为不轨，就会酿成大祸。读茅盾《春蚕》就会明白。

这是很奇怪的事。男女好合只能导致万物的繁育，为什么

---

① 何新：《中国远古神话与历史新探》，第201页。

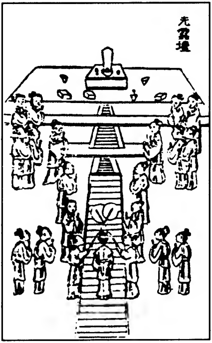


图 179 先蚕之祭

（参见《古今图书集成》礼仪典等）

古代皇后祭“先蚕”，有如帝后亲耕（藉田），是以男女好合之事祈求丰饶。但是先蚕之祭更强调“洁净”，不让“秽物”或“丑事”污染蚕室，主要是排除对蚕神或雷神的“恶意”污染，抵御“黑巫术”的破坏。

惟独不利于育蚕？可能是因为时代进化，男女之事或有“污秽”之一面（例如非正当、不合法之“苟合”等等），或为黑巫术所利用和污染；或因性行为能够转变为厌胜、侵害之“蛊术”；又者，很可

能是因为害怕"污染"或"亵渎"了雷神(或蚕神)。

《礼·月令》仲春之月,雷乃发声,"蛰虫咸动",蚕宝宝也将出壳。所以,先雷三日,有司必振木铎以令兆民曰:"雷将发声,有不戒其容止者,生子不备,必有凶灾!"(下·1362)《论衡·命义篇》也说:"'是月也,雷将发声。有不戒其容〔止〕者,生子不备,必有大凶。'(《礼·月令》语,"大凶",《月令》作凶灾)喑聋跛盲,气遭胎伤,故受性狂悖。……"这可能跟"雷击"的经验有关——它能够损伤胎儿。

男女秽亵之事可能污渎蚕室、冲撞雷神以至蚕子不孵、幼蚕不育,这种 taboo(禁忌)还见于壮族民俗。

他们认为雷婆麾下有虎形风神(所谓"风生从虎"),她们都害怕污秽。"每到春季,春雷初响时,壮族主妇便盖好蓝靛缸,防止雷婆偷蓝靛去染头发";遇到刮风(风是雷的手下),便把裤子挂在房间柱头上,并唱《挡风歌》,以厌胜风雷。

> 你看柱子上,只有女人裤,
> 裤子还未洗,谁碰谁倒霉,
> 你莫吹,你莫动,
> 莫把霉气沾上身……①

这跟义和团用亵衣秽布阻挡洋枪洋炮是一个模样。同理,污染了雷也就残害了蚕。"有不戒其容止者,生子不备,必有凶灾",雷不发声,蚕不孵育。

雷/蚕之间这种相互依存生克的关系,还可从其他民俗窥

① 胡仲实:《试论雷神形象的历史演变》,《南京师范学院学报》1984年第4期,第11页。

见。

《搜神记》说晋人杨道和耕田遇雨，避"桑树下，霹雳下击之"，不知是否触犯了桑灵的缘故(不过此雷神甚为卑琐，为杨以锄击落，折股落地，"头似猕猴")。

《酉阳杂俎》记，贞元中，王干耕田，"忽暴雨雷，因入蚕室中避雨"。雷入空中，"黑气陡暗"，为干锄击，落地变成熨斗等小金属器。伊藤清司说，日本民间避雷的咒语是：

桑原，桑原！

石田英一郎认为，此俗起于养蚕发源地之中国①。

作为雷神的黄帝、轩辕与雷祖

黄帝与轩辕氏可能为对婚关系，甚至于"黄帝：雷祖"本也是"阴阳合体"大神，后来合而为一，叠合为"黄帝轩辕氏"，再分化为雷祖与黄帝，雷祖是雷神，轩辕(星)曾是"雷车"之神，与"雷祖"同格，以云师纪的黄帝也因而与雷电发生干涉，而在后世文献里透露出消息。

《河图帝纪通》："黄帝以雷精起。"

《河图稽命征》："附宝见大电光绕北斗权星("权"正"轩辕"之星)，照耀郊野，感而生黄帝轩辕于青邱。"

---

① 参见〔日〕伊藤清司：《山海经的鬼神世界》，第122页。

这里，“雷神(精)”或“轩辕”竟由妻子易位为母亲，生育黄帝了。这甚至能够诠释为：雷作为创世者或大母神，演化出作为“雷精”之神的黄帝，或雷电风雨之神“轩辕”(即轩辕星女神)。更加有名的“专职”雷神或云雷之神丰隆(“丰隆”分明在摹拟雷声)，也被说成是黄帝的部属，而见于《穆天子传》及郭注等，是尊卑易位。可见黄帝集团云雷神话的发育。

王三庆还曾从所谓“图腾机制”分析黄帝得为雷神的原因说：“在部落氏族交相攻伐的时代里，人类以雷为‘图腾标识’，取其气势威人，所以传说中黄帝字轩辕，以雷精起家，而在天上/人间的二元同步的想象中，轩辕星即主雷雨之神。”①这跟黄帝—轩辕兼具战神格是相合的。何况青铜战车的轮形和轮声可能与“雷”发生类似联想。

龚维英也曾注意及蚕为龙精。他指出，龙族的黄帝—轩辕和雷祖都有一个龙的化身，龙蚕互拟，“蚕肖龙而小，是龙变化时的一种形态。故而嫘祖(雷祖)虽从事蚕桑之业，亦不失雷神的本来面目”②。所以，黄帝、轩辕、雷祖都可以兼为雷神。我们知道，《山海经》里的轩辕也是“尾交头上”的卷龙或蟠蛇之体。

又，《楚辞·九歌》的云中君，窃以为祭的就是主管风雨云雷二十四变的轩辕星女神(参见《史记·天官书》)。

最特殊的理由是，第一，她“蹇将憺兮寿宫”，而《山海经》说轩辕之国不寿者八百岁；第二，她眷念她的夫君圣战旧地，“览冀

① 王三庆：《雷神之神话与传说》，中国神话与传说学术研讨会论文集，1995年，台北，第3页。

② 龚维英：《古神话雷神考论》，《延安大学学报》1987年第1期，第77页。

州兮有余，横四海兮焉穷"①。那么，她是"传说"上的何谁，却百思不得其解；说她指称"嫘(雷)祖"，似乎没有多大理由。

然而，如果雷祖兼司雷电的话，那么作为女性"战车之神"，她横驰长空之际，她的大马高车肯定会发出"康格里"(kangli)之音或"丰隆"(音如 pong long)之声，"车走轻雷"，以炫示她的雷神格。这样，车神"轩辕"、雷神"嫘祖"，又有了"干连"。

丁山还力证云中君本是雷神。

他以"寿"字为"闪电"之"申"的孳乳。寿宫是雷神庙。"所谓灵连蜷、烂昭昭，与日月齐光，都似描画闪光夺目的一刹那"，我们则以为是"天上三光日月星"的"星"，但轩辕星不但司云雨，也掌雷电；"所谓灵皇皇、猋远举、横四海而焉穷，都似形容雷神倏东倏西，飘忽不定的踪迹"②，确实比我们解释得圆满，因为星的"移动"决没有这样迅疾——但在别的方面却是可以调谐的。所谓帝服而"龙驾"者，确实有可能是以龙马驾辕，兼司雷电的黄帝之"妻"，雷祖女神！说不定她后来升上夜空成为"云中"轩辕星女神！

《史记・天官书》："权，轩辕。轩辕，黄龙体。前大星，女主象，旁小星，御者，后宫属。"(1・13)③正义固然说，天象"二十四变，皆轩辕主之"，但首先强调其为"黄龙之体"，所谓矫夭连蜷于云中者，是"主雷雨之神"(1・15)。这道理就更明白了。

涂山略采丁山之说，也以云中君为雷神。补说云："首先从

---

① 参见萧兵：《云中君是轩辕星》，《文学评论丛刊》第 19 辑，1981 年；《楚辞新探》，天津古籍出版社，1988 年。

② 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第 279 页。

③ 引见《历代天文律历等志汇编》，中华书局，1979 年，第 1 册，第 15 页

雷电崇拜中产生神灵观，然后很自然地赋予雷神以超越人本身短暂生命的特质——寿，即长生不死的永恒性。"[1]这也可用来解释轩辕为何居寿宫而长命。

然而，雷神就不能司蚕了吗？前述南方民俗相传，春雷第一声，蚕子开始"震动"，幼蚕破壳而出；春无雷，则蚕不蕃。原来作为龙精的蚕宝宝是由惊蛰的雷神来催生的啊。

周勋初指出，"雷鼓、雷车，这是两种不同系统的神话传说"[2]，鼓前而车后，是对的。然而看"轩辕"氏一身而关乎"车/龙/雷"三者，这三则"神话"可能早就有叠合的趋向，何况车子的发明可能在夏代，而且跟大西域（西亚—中亚）相关，殷商的车制已很成熟。周氏揭出，后代祭雷，"供奉的道具，不出鼓、车二者"[3]，是很精到的。证明是唐刘恂《岭表录异》："雷州之西，雷公庙，百姓每岁配连鼓、雷车。"（据《太平广记》卷三九四引，钱易《南部新书》述作"每年配纳雷鼓、雷车"。）钱钟书《管锥篇》更举出一些文学描写证明雷之"鼓—车"喻意可以相互发明。例如《初学记》卷一引晋李颙《雷赋》则二喻兼施：

> 审其体势，观其曲折，轻如伐鼓，轰若走辙。

钱先生说，"虽兼轮与鼓之喻，而未尽声势之殊相"，不如《易林·豫》"雷行相逐，无有休息"之"活泼连绵"[4]。

甲骨文有"雷"字：S（电）形"包裹"着"田"：车轮之形。

---

① 涂山：《雷神崇拜：中国文化源头探索》，第97页。

②③ 周勋初：《九歌新论》，上海古籍出版社，1986年，第134页。

④ 钱钟书：《管锥篇》，第2册，第561页。

（《粹》1570）

（《明》395）

郭沫若以为"雷"字①。于省吾也说，此乃"雷之初文"，与金文相合②。

但这可以是"电"字。其S线为闪电矫夭曲转似龙蛇之状；而⊕，似轮若"日"，是雷之"实体"。

金文大略作：

可参看《金文诂林》（11·1461）。这就是"轮"之意象了。

如所周知，雷神的符号化是雷纹（或者说，雷纹契合了雷神的性征）。

沈括早就对这雷纹有很好的理解："如◎者，雷字也。古文◎为雷，象回转之声。"③夏鼐说："《三礼图》有云纹罍，作朵云

---

① 参见郭沫若：《殷契粹编》（简称《粹》），科学出版社，1964年，第1570片，等。

② 于省吾：《双剑誃殷契骈枝》（简称《骈》），来薰阁，1930年，三编，第2页；参见《甲骨文字释林·释雷》（简称《释林》），中华书局，1979年，第10页。

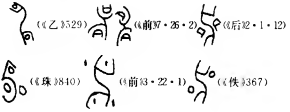
③ 〔宋〕沈括：《梦溪笔谈》，胡道静校注，上海古籍出版社，1964年，下册，第666页。

之状，和先秦铜器上的云雷纹，完全不同。”[1]但这可能是摹写不确。容庚说，这种器皿自名曰：

而见陶氏藏器之《叔乍罍》[2]。此字同时为“雷”，见于《楚公钟》[3]。这就是“雷车”四轮回转之象。如《淮南子·原道》所说：“电以为鞭策，雷以为车轮。”

“雷车”联结为词，早见于《庄子·达生篇》，其声为委蛇（“委维：虺”）所恶闻。其音或“丰隆”，或“康格里”，俱状雷也。司马相如《长门赋》：“雷殷殷而响起兮，声象君之车音。”即唐诗中“车走轻雷”之嚆矢。杜牧《阿房宫赋》所谓“雷霆乍惊，宫车过也；辘辘远听，杳不知其所之也”（参见插图124、180）。

甲骨文另有“雷”字。



① 夏鼐：《沈括和考古学》，《考古》1974年第5期，第284页。
② 容庚：《殷周礼乐器考略》，《燕京学报》第1期，1927年，第98页。
③ 参见［清］阮元：《积古斋彝器款识》(3·14)。

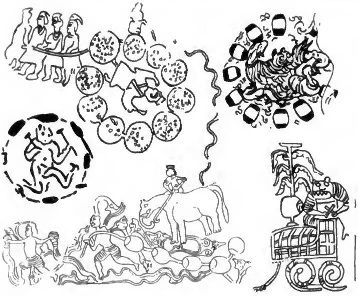


图 180　雷神，连鼓与雷车、雷鼓

（左上：山东滕县汉石刻；左下：山东汉画像石；右下：徐州洪楼汉画像石；左中：武昌东湖晋墓画像砖；右上：敦煌西魏壁画）

连鼓、雷车是雷神的意象。鼓/雷/车三位一体，春雷是生命的催化者，一旦惊蛰，万物复生。但是雷神害怕污染。所以始雷和始蚕之时，严禁污秽靠近。

这字从“申”、即从“电”而有“雷”形之点状、圈状或菱状“实体”（孙诒让说象云气之形①，不对）。这字未尝不可释“电”②，

① 参见孙诒让：《契文举例》，吉石庵丛书，1917 年。

② 参见罗振玉：《殷虚书契考释》，东京，文求堂，1927 年，卷中，第 5 页。

雷、电相连；其附加物或说为“雨点”①。但是圈状、菱状物很难说是雨点(叶玉森因而释“雹”②,实误)。因为发现了前举S形裹“田”的雷字,这个字一般公认为“雷”③。

较奇怪的是以为其从之“申：电”象“虺”形④——其实也有一定合理处。共工、丰隆或轩辕便以雷神而具龙蛇之体。雷车也往往由龙来拉(参见插图124)。

在印度神话里,不但旱魃维特拉(Vitra)化形恶蛇,雷神因陀罗(Indra)也曾化身龙蛇,它吐出的有分叉的舌头(蛇信)就是电闪,就像《楚辞·天问》的“雄虺九首,倏忽焉在”那样。正如林惠祥先生所说:“蛇有时被视为电光的象征,因其迅速蜿蜒倏发倏止的动作〔与蛇〕很为相类。……亚尔贡钦族信电光为创造者马尼突(Manito)吐出来的蛇,其所击死的树上必留有其蟠绕的迹云。波尼族说电光是蛇的吞吐的舌尖。”⑤

“雷”与“虺”音义俱有可通之处。《史记·殷本纪》:“汤归至于泰卷陶,中𤳳作诰。”(1·97)这个奇字,揆之甲金,是“雷”无疑。索隐说,此字本或作“垒”(案:通“雷”),音如字,而“《尚书》又作‘虺’也”。此作诰名臣就是《书经》里的仲虺,索隐引孔安国曰,“汤左相奚仲之后”(1·97)。《正字通》正说这从四“田”之字是“古雷字”;《六书统》篆作𤳳。“因《诗》‘虺虺其雷’传云雷将发未震之声,故又音虺”。可见“虺”既状雷之声,又可写电之形。

① 参见罗振玉:《殷虚书契考释》,东京,文求堂,1927年,卷中,第5页。

② 参见叶玉森:《殷契句沈》;又《集释》3·20。

③ 孙海波:《甲骨文编》(简称《编》),科学出版社,1965年,11·12·1357。

④ 参见〔清〕吴大澂:《说文古籀补》。

⑤ 《林惠祥人类学论著·神话学》,福建人民出版社,1982年,第113页。

从此可反证雷电之神有虫虺龙蛇之形（甲骨文有二虫之“ ”，见《前》4·52·4，以隆重之燎礼祭之，陈邦怀云即“仲虺”①，而具虫虺之相）。

《庄子·达生篇》：“委蛇，其大如毂，其长如辕，紫衣而朱冠。其为物也，恶闻雷车之声，〔闻〕则捧其首而立。”我们反复论证，“委蛇”（委维）合音为“虺”，母型也是蛇、蜥、鳄之类，而且兼着雷神，这里却讨厌雷车之声，可能还是相生又能相克、对立转化的道理。“虺：委蛇”者，雷，雷声也。

“雷”的基本符号是“田”。甲骨文里的“雷”字可从○、可从⊕，○符似乎更原始些，“电：申”S形所裹连之物或作 ，与○也基本一致。⊕中有“十”，或说繁饰，或说“阳气”，或说“轮辐”，都无非表示古人以为雷是一种实体，如石似鼓若轮。

而《说文》卷十一雨部对雷从三田的解说是“象回转形”，指如鼓似轮之“雷”在天空滚动旋转的样子。更复杂的籀文之“雷”是“间有回；回，雷声也”。

杨福泉甚至说，“田”字的最古老含义不是阡陌纵横、格局严整如“井”的田地，而是雷的原型意象②。这当然不一定妥善，但是雷字所从的“田”确实既——

“畾畾”如连鼓之形
“田田”似高车之声

① 参见陈邦怀：《殷契说存》，第3页。

② 杨福泉：《从田字看初民的宗教崇拜——兼论伏羲、黄帝、后稷的神话形象与历史地位》，《淮阴师范学院学报》1999年第1期，第32页。

还读若“填：田”，有如《楚辞·九歌·山鬼》“雷填填兮”之所示而摹拟雷鸣。所以与“雷：螺”相关的文化字群一律从“田”。

雷 靁

累 素 螺 嫘 缧

嫘祖的“嫘”，无论是写作“螺”或“雷”，都是圆涡团旋的意象。早在新石器时代的陶器装饰（等）里就有螺纹即雷纹，也叫做“回纹”。《说文》卷十一雨部“雷”就说，雷字从雨，从三田，“象回转形”。

郭沫若曾说，“雷纹”发生于手指的螺纹，陶工制作陶坯时在陶土上留下指纹，以后“抽象”诱发出“具象”，成了雷纹；“螺纹：雷纹：回文”越演变越繁复，如诸家所说，或象“漩涡”，或近“云朵”，或似“盘蛇”，或若“车轮”，或涵鸟形……，这些都很有道理。其实无论是雷电的“图象” ，抑或螺蛳的形相，乃至盘蛇的纹样，都可以看做生命的符号，体现的是宇宙生命的“永恒回归”，或者我们更熟悉的“循环往复，螺旋上升，以至无穷”……

黄帝，作为自然力的反映，其原型意象之一，是“混沌”，是圆浑团旋的“原气”，是葫芦，是浑脱，是昆仑，那都是以无尽的“圆”形运动来体现的“永恒回归”。

“轩辕”（或黄帝）都是黄龙体。“轩辕”合音为“旋”、为“圈”、为“圆”。其所居为员丘，为昆仑。轩辕的化身更是“尾交头上”

的蟠曲龙蛇。这些也都是无穷无尽的螺旋(上升)运动的原型意象。它们都见于《山海经》(参见"混沌章轩辕节")。

所以,黄帝之"妻"或"母"的"雷祖"或"嫘祖",也是宇宙生命的无尽绵延,而且,以她的女性和母神格,体现大千世界无穷的生命力和繁殖力。而由"𩙿:雷"相通推论,她也可能跟"轩辕星女神:云中君"同样具有龙蛇之形。嫘祖被《四民月令》(《宋书·礼志》引)和《云笈七签·轩辕本纪》等说成好远游,死道路,而封"道神",可能就因为她生命如丝之绵延,如蚕之繁衍;而丝蚕技术与故事又传播得如此悠远。刘城淮说:"嫘者,累也,绳索也,引申为丝或一束束的丝;螺祖,意为抽丝纺线之祖。"①虽有望文生义之嫌,但从丝的无穷缭绕,螺的旋转不尽来看,也颇有情致。

螺蜗的音义互转与象征指涉

嫘祖的一个"化身"是螺,又即仆累、蚹蠃,即蜗牛。

《尔雅·释鱼》:"蚹蠃,螔蝓。"郭注:"蜗牛也。"

蚹蠃音近仆卢、仆累。

《说文》之说"蜗,蜗虫"及"螺"等,皆本《尔雅》。郝氏笺疏很注意蜗牛之二角。因为"虒",传说是"虎之有角"者,所以有角的蜗牛也别名"螔蝓"。而——

蜗蠃:螺蠃:蚹蠃/蒲卢/螔蝓/薄蠃

---

① 刘城淮:《中国上古神话》,上海文艺出版社,1988年,第340页。

的读音是相通的。他还用方言来证明："今海边人谓蠃为'薄蠃子'，栖霞人谓蜗牛为'薄蠃'，扬州人呼'旱蠃'，顺天人呼'水牛蠃'。"

商周青铜器"夔纹"类图饰里有一种蜗形龙纹，龙有角且生獠牙，身"负"螺旋形蜗牛壳，跟南美洲的蜗形兽奇似（参见插图181），也有些像"虒：虎之有角"者，马承源称之为"蜗身兽"①，是大蜗牛的夸饰或尊化（他以为即猰貐龙首，却属不当）。从此亦可见"蜗：螺"可能成为神物。

美洲的"蜗形兽"或"兽形蜗"可以成为大母神的意象（参见插图181、182），同时又是生命的吞噬者与生养者。

作为大母神的"螺祖"与"女娲"，在许多方面是可比的。

"螺"与"娲"，在语音上是可以沟通的。

据白保罗（Paul K. Bonedict）《汉藏语概要》（STC311 * kroy）介绍，"贝"或"海蚆"，缅文为：

【蚆】Krwe

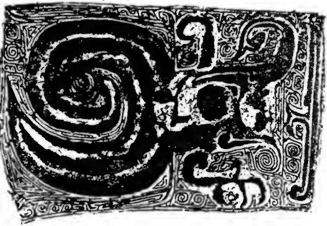
他构拟"蜗"的原始汉语是：

【蜗】* Kroy

与"蜗"的上古/中古读音相应：

【蜗】Kroy/Kwa

① 参见马承源：《商周青铜器纹饰・综述》，文物出版社，1984年，第16页。



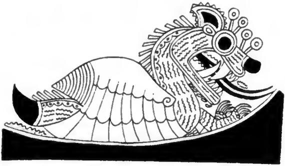


图 181　蜗身兽或兽形蜗

（上：蜗身兽，簋，饰，西周早期，采自马承源；下：兽形蜗，秘鲁彩陶纹饰）

蜗或螺是女性或母体的象征，还展示着生命的无尽螺旋。她以可怖的"母神"之负面暗示其可吞噬生命，但同时又能够分娩并哺育生命。

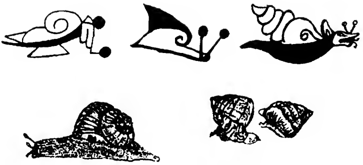


图 182　螺贝：自我增殖的财宝

（上：螺蜗纹，古代秘鲁彩陶纹饰；下：蜗牛和螺蛳）

"贝"像女性外阴，"螺"则指其内部结构，它们都是繁育或生命的象征。贝螺等用作货币，视同宝贝，其民俗原因就是它们能够自我增殖，初民幻想财富能够像它们一样生生不已，不断扩充（所以要向大邦或王者贡献螺贝，而法螺也是越吹越动人）。

再转为 Kwai（蜗牛）①；意指一种"螺"（luȁ）。

包拟古（N. Bodman）觉得，"luȁ"这个"读法看来是脱离常规"②。其实，如果"螺"在上古有复辅音（＊pl－，＊Kl－），而被写作"仆累"、"蜗螺"之类，后来丧失首音，转入来纽变成 luȁ，也就不奇怪了。

"蜗/螺"被初民看成与"贝/蚆/鈀"同类，而"巴"音多涉及性器官，它们的性象征意味就更加昭然（参看下文对"仆累"的音义分析）。它们作为生命符号的特质（参见插图 182），作为"永久循环"意象的构造，也都会在形、音、义的转换生成里得到勾连和突显。这样，嫘祖如果与南方女神相关的话，那么肯定与女娲不

①② 〔美〕包拟古：《原始汉语与汉藏语》，第 246、276 页。

会无涉。

嫘祖是一种"螺",女娲可以是"女蜗",她们都是阴性和繁育之意象。

"蜗"一称"蜗牛"。《山海经·中山经》:"青要之山,实惟帝之密都。是多驾鸟;南望墠渚,禹父之所化,是多仆累、蒲卢。"(125)郭注:"仆累,蜗牛也。"蒲卢、仆累一声之转(郝笺点出其为"蜃蛤之属")。何新也曾指出,嫘祖之嫘即螺,简作累,"田螺,蛤蚌,古人称作'仆累'(见于前引《山海经》等),也称'蜗'"①,以是涉及女娲;而"这种蜗或螺,在新石器时代的遗物中,乃是一种常被用作艺术表现题材的母题"②。

"仆累"是蜗、螺,应该无疑(参见插图 182)。

但蒲卢的解释较多(一是细腰蜂,但也有说是大蛤的,如《夏小正》传曰:"蜃者,蒲卢也。"正义引黄氏云:"古人凡圆而长者皆谓之蒲芦,亦谓之果蠃(螺),故谓大蛤为蒲卢。")"仆累"则可写作"�javascript螺",是蜗螺之类。《西山经》槐江之山,泑水(流入罗布泊者)多"蠃母"(45),郭注:"即蝼螺也。"(46)蝼螺犹"蒲卢",亦即"仆累"。疑《中山经》衍出"蒲卢",或古注误为正文,暂予搁置。

"蜗螺"并称,见于汉焦延寿的《易林》:

> 蜗螺生子,深目黑丑,以类其母。

奇怪的是,生下的孩子是黑色的;更奇怪的是,近于西域人"乌孙"的样子:"乌孙氏女,深目黑丑,嗜欲不同。"而乌孙,据考古人类学证明,却是白种(韩康信等虽作"调和",却依然是人类学之谜——按理说,"白水素女:蜗螺姑娘"生下白孩子才对)。

---

①② 何新:《诸神的起源》,三联书店,1986 年,第 46 页。

"蜗螺"连称，其作为原型意象的相似或相通，导致"嫘祖"跟南方的"女娲"相关，她们都以大母神而化形蜗螺，跟美洲所谓"蜗螺女神"相似(参见插图183)，体现出繁育功能而为重要的生命意象。

现在我们来看一组文化字群的读音。因为过于繁复，只举"蹼螺"(仆累)为例。

【蹼：仆】
* buk>buk 并屋　（李方桂）
p'ewk>p'uk 滂屋　（周法高）
　　>b'ok 并屋　（王力，唐作藩）
bǒk>buk 并屋　（郭锡良）
【螺(累)】
lwa>lua 来歌　（周法高）
　>la 来歌　（王力，唐作藩）
Lua>lua 来歌　（郭锡良）

对于这类字，高本汉《汉文典》等一般是拟成带复辅音、即复声母的 * pl— 或 p'l—，李方桂或改拟为 * br—①。那么，"仆累：蹼螺：蒲卢"就可以拟为一个复辅音字：

【仆累：蒲卢】* p'lua，或
　　* brua

"螺：仆累/蒲卢"这个字跟原始汉语或汉藏语"腹"字的读

① 参见李方桂：《上古音研究》，商务印书馆，1980年，第24页。

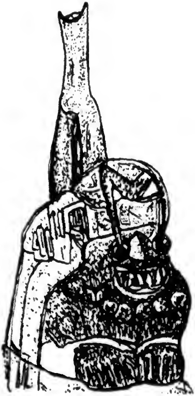


图 183　蜗螺女神
（秘鲁印第安人提梁壶）

蜗螺是母性象征，女神之体更以"容器"出之。这位"蜗神"之双角奇妙地连接于双眼（双目突出如"异物"也是三星堆神人造型最重要的特征），越发显得神秘莫测。注意，中国之大母神如女娲、嫘祖（白水素女）等并有蜗螺之化形。

音相当近似(古无重唇,“腹”读如“不”)。

【腹】

〔原始汉语〕	〔藏语〕
* puk	bug—pa(洞)
pjuk/pjuk(据 N. Bodman)	zhe—bug(反刍第四胃)
〔福州话〕	(参白保罗 STC 358)
puʔ'	〔原始汉藏语〕(据 N. Bodman)
〔厦门话〕	* p'uk 或 'buk
pak	

可以看出:〔腹〕* puk:〔蝮〕* buk,p'ewk:〔蝾螺〕* brua 三者之间颇为接近。特别是福州话口语“腹”不是单音字,而读若“腹箩”,音似“不赢”,可以拟为一个复辅音字:

【腹】* bluo⁶ 或 bruo⁶

跟 * brua(蝾螺)更为相似。可见“肚腹”作为生殖腔(子宫)与“蝾螺:蜗:螺”是能够换喻或互名的。

如上所说,“螺”基本上是女性内生殖器的意象,暗示那“无尽的涡旋”,所以可以与“腹腔:子宫”及其通道对位。

再看与“肚腹--生殖腔”相关的词的古读。

【子宫】	【胞】
〔藏语〕	〔原始汉语〕
(')phru—ma	* pru,或 phru
	pau

'phau①

它们跟 * bruo"（闽语"腹"，读如"不箩"），* brua（蝾螺）是多么相似。

可见圆转并且中空而有所蕴涵的"螺：蜗：仆累"是被初民视若可能产生婴儿、产生万物的"混沌式"肚腹——子宫——生殖腔的，并且以这种生殖腔或其通道的原型意象，建构为所谓"生命体的混沌"，体现着永恒回归的"螺旋"运动（何况其中充盈着"水"）。

这些都是水生甲壳动物——从子安贝到蚌蛤到蜗螺——可以成为女性生殖器官意象的语言学依据（参见插图 184）。

王大有也非常注意蜗螺"生命意象和结构"的特质。他甚至说："越是比较简单的动物，越直接重演着宇宙的本体节律。贝壳动物是比较简单的生物，它的贝壳有如扩大了的细胞，又如一个放大了的生命遗传基因的 DNA 互抱的双螺旋体。"②我们只是觉得，它的"内外"螺旋，确实能够让初民联想到某些器官，自然现象，乃至"宇宙生命"的某种运动形式（参见插图 184）。

为什么古人要用贝、螺当作宝贝或货币呢？当然主要因为它难得，美丽而又不容易损伤。《楚辞·九歌》的《湘夫人》与《河伯》都提到水神用珍贵的"紫贝"镶饰庭堂（西方人从某些贝里提取色素，制作所谓"帝王紫"，则更珍异）。但从人类学看，象征女性内外生殖器的螺贝，能够使财富像它们那样生生不已，自我增殖。所以，秘鲁人要向酋王贡献"螺壳"（参见插图 185），中国的

① 〔美〕包拟古：《原始汉语与汉藏语》，第 168 页。

② 王大有、王双有：《图说太极宇宙》，人民美术出版社，1998 年，第 135 页。

贝币、仿贝币(所谓"蚁鼻钱")不断出土,云南晋宁石寨山、江川李家山等地出土的"贮贝器",更是精美绝伦(参见卷首彩图);而贝壳乃有"宝贝"之称,"财"、"货"、"賨"、"贮"、"買"、"賣"等字样一律从"贝"。

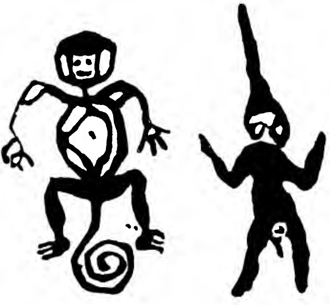


图 184 螺旋形生殖器
(印度尼西亚岩画)

猴形三趾人(或说守护神)的性别不明,以男性可能为大。其长无比的生殖器是崇拜对象,螺旋形则表示其繁殖力、生命力绵延无尽。

图 185　蜗螺壳之贡献

（南美洲莫奇卡文化彩陶纹，秘鲁）

蜗螺跟贝壳一样，都曾被当做"宝贝"乃至货币。因为它的外形既像妇女的外/内生殖器，它的"蜗旋"又连续不断，所以被看成蕃庶和富饶的象征。这也是"贝币"起源的一种诠释。

古代印度破坏大神湿婆的"三宝"之一是"法螺"，因为它是"生命"或"破坏与再造"之意象，密宗与藏传佛教也特重"法螺"（参见插图 186），也决不仅因为它能吹奏出"天籁"或"大海的浪声"，也由于它意味着宇宙生命的无穷。

王大有说，"螺号"(caracol)是用自然材料做的乐器，古代欧亚都曾使用。而"使用螺号的功能，阿斯特克、玛雅、西藏是相同的。吹响螺号，代表一种权利。……马蒂认为螺号还具有性别和生命的意义。螺号具有阳性，人死时吹响螺号，表示这个人的灵魂和宇宙一起，获得永恒"①。螺号的形状和声音确实跟"宇宙生命"的某种律动相关，而深深地撼动初民的情感或"魂魄"。

① 王大有、宋宝忠：《图说美洲图腾》，人民美术出版社，1997 年，第 135 页。

图 186　法螺

（左：藏传佛教的"白法螺"与"大法螺"；右上：湿婆及其"三宝"；右下：《阴山岩画》757）

"湿婆"以三股叉、眼镜蛇和螺角为三大法宝或象征，所以密宗和藏传佛教特重法螺。螺角不仅能传播"大海的浪声"，而且以其螺旋炫示法力和生命的无穷。

蜗螺贝蚌跟月亮运动的对应

杜而未先生很重视这"蒲卢：仆累",以为外来语译音。他力证《山海经》青要之山"神武罗"为月神,与南洋月亮神 uru、wulan 等同音;"蒲卢"也是月神,它们不但与月相盈亏,而且与太平洋某些地区月神之名趋同。

马来语以 lintahbulan 指蜗牛①。

他说:"〔仆累〕蒲卢螺蠃即等于台湾阿美族的 Billugalau 和澳洲人的 Byallaburra 等字,因为这两句话都是月亮的意思,因此,也都是月神的名称。"②

这些对音推绎未见得准确,但"仆累"或蜗螺因为跟月亮的运动相关而成为月神、阴神、水神、地神(如女娲或嫘祖)的神话意象是肯定的。

在这一点上,西部的大女神确实是趋同的:

西王母 女娲/嫘祖/白水素女(螺蛳姑娘)

她们都关涉着月亮,或者说都是以"太阴"或月亮形象出现的大母神(埃利希·诺伊曼的著作有专节分析)。

大母神女娲"一日七十化",有很多化形,但都与"母腹：生殖腔"之意象相关,例如"女蛙"、"女瓜：葫芦"、"女蛇"……所以无论从"娲"的形音义看,她都可能化形为蜗螺。女娲即蜗螺。

---

①② 杜而未:《昆仑文化与不死观念》,学生书局,1978 年,台北,第 14、15 页。

《庄子·则阳篇》："有国于蜗之左角者曰触氏，有国于蜗之右角者曰蛮氏。"释文引李颐注："蜗牛有两角，俗谓之蜗牛。"蜗而称"牛"，这是因为"蜗"生着"牛"角，那两个弯弯的触角不也像牛角一样象征月亮吗？所以，"女娲"很可能是以"蜗牛"的化身来体现她的月神格的；有人怀疑"螺祖"也曾领有"月神"格（他们认为大母神多兼月神），而与太阳神的黄帝配搭。

而前举所谓"蜗身兽"或"兽身蜗"也耸立着利角。女娲（蜗）跟螺祖是可比的。陆思贤说得更肯定："螺与蜗牛形状相似，也是斜口甲壳类动物，说明黄帝妻雷祖或螺祖，也是由女娲神话演变的。"①他还说，娲与锅釜类容器相关。

我们记得，"西王母与西域美女"章曾反复论证，"白水素女：雪山神女"乃至西王母都跟 Artemis－Diana 一样兼领着月神格。而女娲从汉画看确实是月神。下文便证明，蜗螺生存形态与月亮运动相关。

螺蛤这种"团圆"或"螺旋"形的甲壳动物，其形态变化就跟月亮"对位"——而且是一种共振性、共生性的对位。

汉王充《论衡·顺鼓篇》论"月"说："其类在地，螺与蚄也。月毁于天，螺蚄舀缺，同类明矣。"《吴都赋》云："蛤蚌珠胎，与月亏全。"范明三《中国的自然崇拜》指出，在神话学上，"其真正意匠来源于把晶莹圆润的蚌珠与皎洁的月亮作了'互渗'的比拟。"（第 153 页）《淮南子·说山》就说"明月之珠，出于蛖（蚌）蜄"。

李约瑟有一次跟哈隆教授闲聊"道家思想"，发现《管子》、《吕氏春秋》等书里讲到"某些海洋动物受到月亮循环的影响"，而亚里士多德也说过类似的话（他讲的是海胆）②。现在科学证

① 陆思贤：《神话考古》，文物出版社，1995 年，第 44 页。

② 〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》，第 1 卷第 2 分册，第 320 页。

实了这种观测——月亮盈亏的周期性影响到(这些动物)生殖器官的大小①。实际上这跟月亮盈亏影响潮汐一样,是一种引力作用。

马来半岛的曼特拉人(Mentras,或 Martras)认为,在世界初始时期,人并不死,"只是在月亏时变瘦,再在月盈时变胖"②。

可见生命变化在神话思维里确实跟月的盈亏晦朔即生死相连③。

女性,女性的躯体(尤其是生殖器、生殖腔)被认为可与螺蚌蜗蛤对位,相渗,换喻,互名,就像她们的"生命"排出物,也跟潮水的涨落那样跟着月亮的盈亏如期发生。所以被视为女性生命力"漏泄"或"满盈"的经水也被称为"月经"、"月信"、"月运红潮"。

> 嫁与瞿塘贾,朝朝误妾期;
> 早知潮有信,嫁与弄潮儿。

——就包含着这样的信念或廋辞。女性,尤其是女神,往往与月亮或"月亮动物"联系在一起,就跟这种原始"生命节律"乃至生死循环的古老观念相关。

水生贝壳动物或其生殖器官随着月亮盈亏而大小,早为东西方智者所觉知。最明显的例子如——

> 《大戴礼·易本命》:"蚌蛤龟珠,与月盛虚。"(王注本第

---

① 〔英〕李约瑟:《中国科学技术史》,第1卷第2分册,第320页。

②③ 参见〔英〕弗雷泽:《人类的堕落》,《西方神话学论文选》,第124、125页。

258 页)①北周卢辩注："月者，太阴之精，故龟蛤之属因之以盛亏。"(引《吕氏春秋》为证)引《孝经援神契》："日月属于天，则阴类消于渊也。"

李约瑟说，《夏小正》有类似的话，暗示这思想可远溯于夏代。查《大戴礼·夏小正》，惜无此语。《管子·侈靡篇》说，阴阳，"其满为感，其虚为亡；满虚之合，有时而为实、时而为动"，是从理论上说明阴阳相感而虚实为应的因由。其实这也是跟月亮、"月亮动物"能够以晦朔体现"生——死——生"的永久循环的古老信仰相合拍的。

《吕氏春秋·精通篇》："月也者，群阴之本也。月望则蚌蛤实，群阴盈；月晦则蚌蛤虚，群阴亏。"(2·507)

高注："虚，蚌蛤肉随月亏而不盈望也。"(2·511)

《鹖冠子·天则篇》："月毁于天，珠蛤赢(螺)蚌虚于深渊。"

杜而未据以指出，螺蚌之类都是月神兼地神，即阴神的意象②。

《春秋繁露·同类相动》："月也者，群阴之本也。月望则蚌蛤实，群阴盈；月晦则蚌蛤虚，群阴亏。夫月形乎天，而

① 引用《大戴礼》，均据清王聘珍《大戴礼记解诂》，中华书局，1983年。

② 参见杜而未：《中国古代宗教系统》，第128页。

群阴化乎渊。”

汉《淮南王书》表达这个思想之处更多。例如——

《天文》:“月者,阴之宗也。是以月虚而鱼脑减,月死而蠃蛖(螺蚌)焦。”(上·81)

《地形》:“蛤蟹珠龟,与月盛衰。”(上·142)

《说山》:“月盛衰于上,则蠃蛖应于下,同气相动,不可以为远。”(下·529)

高注:“月盛则蠃蛖内减。……”(下·529)

这也就是《吴都赋》所写的:“蛤蚌珠胎,与月亏全。”

这样,螺蚌之类的身体(尤其是生殖器官),人类的躯体(尤其是妇女的躯体),就是随着月亮的盈亏而胀缩——像潮水和月经那样,都是周期性和规律性的,而被初民认为是一体化的“宇宙生命”的律动。所以螺蚌蜗蛤都是生命力和繁殖力的象征。

这样,女娲或螺祖或白水素女就更能化形为“蜗”为“螺”而与“月”相应,成为阴神(母神,地神,月神);又以蜗“牛”之“角”摹写那弯弯的月亮,从而成为宇宙女神,创生大神;她们,尤其是她们的生殖腔,就跟宇宙的初始形式(混沌)对位,跟螺蚌蜗蛤对位(或换喻,或互名)。所以,《山海经》等书里的雷祖、女娲等大母神,不仅拥有雷电或云雨等神格,而且可能兼为月神或地神,并且以其仆累、蜗蛤之类化形,体现着初民“生生不已”、变化无穷的宇宙生命意识。

而且,螺蚌之类,古人视为“水虫”,如果从壳里挑出螺肉来,那就是滑溜溜的蜷曲的蛸虫;蚕更是蛾的幼虫,它通过蜕皮、抽丝、作茧、成蛹、变蛾等一连串蜕变或“变形”,展示着人类“再生”

乃至"升天"的信仰①。所以蚕虫跟螺蛳都是初民生命意识的"寄托"或"表象",它们之间发生互渗并且集聚体现于蚕女神"嫘祖"形象里,也是可能之事。

俄罗斯的S.V.阿尔金认为,三星他拉等地发现的C形"玉猪龙"(参见卷首彩图),其实是金龟子之类甲虫的幼虫的形象②,这当然可以争论;但他说,"自然之神用昆虫〔蜕变〕阐明了人们关于生与死的看法,即再生的基本观念,很可能基于这种观念,在许多古老的神话中都有昆虫出现";而且,"古代的中国人、土耳其人、芬兰乌戈尔族人,特别是通古斯满族人(Orochi,Nanaians,Nyvkhs)和阿伊努人,通过那些昆虫和他们的幼虫(引案:例如蛾与蚕,直到螺蛳蛤蚌,等等),可以和人和动物的灵魂联系起来",这是很值得思索和勾稽的。而且,C型玉"龙",确有以蛴螬形象出现的(可参见孙机:《蜷体玉龙》,《文物》2001年第3期)。

螺蜗：白水素女：螺蛳姑娘

署名晋陶潜著的《搜神后记》有一则"白水素女：螺蛳姑娘"故事。晋安帝时,侯官(福建闽侯)人谢端无妻,"于邑下得一大螺,如三升壶"——这里包含螺蛳有如"壶：葫芦：母腹"之暗示。后来发现螺蛳化成少女为他烧饭。特别的是,姑娘自称:

① 参见萧兵:《蚕马女象征讲述的解读》,《文化与文本》,中央编译出版社,1999年。

② 参见〔俄〕阿尔金:《东亚神话的昆虫学部分》,程应瑞译,中国民俗国际学术讨论会论文,北京,1994年。

我天汉中白水素女也。

我们记得，后稷葬地，"世界中心"的都广之野或稷泽，正为"素女所出"(《海内经》)，这里不过提升到星空或"天河"里罢了。后来她随风雨升天归去。

端为立神座，时节祭祀……今道中素女祠是也。(据汪绍楹校本第30页)

所以有人甚至怀疑黄帝之妃"嫘祖"原即西域之"白水素女"，黄帝之宫见于和田南山或"春山：葱岭：帕米尔高原"东南麓(参见《穆天子传》等)，西域当然也会有他的与"西方美人"婚媾的传说(参见"素女与西方美人"节，这需要进一步论证)。

但这里"白水素女"跟"螺蛳姑娘"(螺祖)可能同为黄帝女伴，是极为触目的。高罗佩还注意到，《搜神后记》把河神"白水素女"说成"螺"形，"螺是中国最古老的多产象征之一，这样说，也许是因为它形似阴门"①。

这里包涵着著名的"螺蛳姑娘型"的故事，其实是所谓"羽衣"神话或"天鹅处女"(Swan maiden)型故事的中国(南方一水乡)变种②。最有意味的是，她临走时，"留此壳去，以贮米谷，常可不乏"——这是一个永恒回归的"无尽繁衍"故事的简化，而与

① 〔荷〕高罗佩：《中国古代房内考》，第105、106页。

② 参见〔法〕格罗特(J. J. M. de Groot)的书，《*Religions System of China*》(《中国的宗教系统》)，Leyden，1901，Vol. IV，Book Ⅱ，p. 242。引见高佩罗。

蚕为再生神体、桑为"生命树"相合。完全是耕稼--蚕桑民族的丰殖观念。这也是我们所说螺贝为财富繁殖象征的证据之一。

夏人"始妣"、黄帝之妻嫘祖,嫘者,螺也,说不定"白水素女:螺蛳姑娘"只是嫘祖的变形或"卑化"。如前所说:螺旋是无尽的上升与回归——就像蚕纹那样——蚕吐丝也是"无尽"的连绵,因为蚕通过"蛹——蛾——卵"的化形而永久循环,而再生(前述螺壳跟"子安贝"同样是女阴的意象,诸家多已言及,参见前引何新等说)。它可以造成"两种生产"的丰盈。

"嫘祖:螺蛳姑娘/白水素女:雪山女神/乌摩:爱米母神"之间可以"磨合"的一个重要依据是:她们都能够被"还原"为女性生殖器官的意象或原型;而在传说学上,她们都曾是一位伟大的战斗的男神(黄帝/湿婆)的女伴;在神话学上,她们都兼领月神格(当然还有最重要的善于繁殖无数子裔的大母神格)。这样,我们就可以把它们看做世界性的"天女下凡:仙凡耦合"故事的一支。"天女"与"凡人"的婚媾当然很古老(中国至迟可以由"天命玄鸟,降而生商,宅殷土芒芒"开始),却是一种简化型,中国人耳熟能详的故事如:

牛郎/织女
董永/七仙女
沉刘郎(香之父)/三圣母
杨郎/天女

"黄帝/白水素女"、"黄帝:嫘祖"大体可列入此仙凡耦合型。

但是更著名的"天鹅处女"(Swan maiden)式的"动物女郎"与英雄的相配,我们熟悉的如:

玄鸟姑娘(简狄)	/帝喾(太阳英雄)
朱果姑娘(佛库伦)	/布库里雍顺(太阳英雄)
羽衣仙女	/田昆仑,或豫章男子
螺蛳姑娘	/农夫,或谢端
嫘祖:白水素女	/黄帝(太阳英雄)

历史悲剧"结束"之后,代兴的往往是喜剧。"天鹅处女"最狼狈的一个"下场",是被置换为蜘蛛精,在盘丝洞濯垢泉中被猪八戒、孙悟空好一阵戏弄,最后还不免死于非命(参看我们的《西游记趣读》)。

或说,"天鹅处女"故事发源于中亚,哈萨克人崇拜天鹅,"西王母/穆天子(或东王公)"故事是它的世俗化(西王母在汉画里常常身有彩凤双飞翼,还以三青鸟为使,并与"赤乌氏"粘连)。可惜缺乏更坚强的支持。"白水素女"也仅仅因为"白"跟天鹅有浅表的干涉。

此型故事见于中国记载还较早(不等于最古老)。

敦煌本《搜神记》说,豫章男子田昆仑(《太平广记》卷四六三引,无姓名)得田间女"羽衣"藏之,她不能飞走,而为其妻,且生三女,后来知道藏衣处,遂衣而飞走(《敦煌变文集》下·882,汪校《搜神记》第175页)。

它的关键在"外壳"(鸟衣/蛙皮/螺壳/狼裘等)的失落与再得。所以君岛久子命名之为"羽衣型"或"霓裳型"。这是得到百千次诠释仍不完满的疑难。一般说来,这是人间的"闭锁"装置解除之后,神秘动物复归自身、复归本源冲动的体现——"衣裳"是走出"乐园"的女性的坚强"自我防护",被男子"窥视"并且"解除"之后,最重要的"愿望"就是重新"武装",找回"自我",回归惟

我独尊的“大先妣”或“大母神”的格位。正如螺蛳姑娘找到螺壳便复归为“嫘祖”(而不仅是黄帝之妃)。

森安太郎怀疑黄帝“丑妻”嫫母也有龙蛇的化身,兼为雷神(可惜论据薄弱),所以她可能跟“嫘(雷)祖”对位或叠合。他说:“关于嫫母和雷祖的关系,龙(嫫母的属性)和雷如果是有关系的话,则有理由可以证明嫫母和雷祖是以不同面目出现的同一者。”①这是一条很有启迪性的见解,当然有待论证。

明人《涌幢小品》(卷二)引吴匏庵《㜊母传》就企图把“嫘祖/嫫母/马首蚕神/螺蛳女神”全都捏合起来,却有民间传说背景。

> 㜊母,蜀鱼凫人。黄帝时,自天而降,女身马首,状如蠡(螺)然,故号。为人柔婉,因丑而久不嫁。自请入宫,为帝后西陵氏下陈,以劳,封长桑君。为报后恩,生子多人。以后被谮,帝以汤煮之,后令抽其筋,以赐天下。惟留其子,子乃飞去,自相夫妇,其类益蕃。(据唐善纯引)

所谓汤煮抽筋,自然是煮茧抽丝(子或化蛾)。但黄帝如此“残酷”,断非文人伪造。

我们记得,领有战神与太阳神格的黄帝,在征战强敌(例如南方苗蛮)和建构“霸权话语”的过程中,曾经得到几位女神(她们多是生殖女神兼月神或水旱女神)的襄助,她们是:

西陵氏:嫘祖(螺蛳姑娘)	蚕神,雷神
九天玄女:白水素女	乐神
女魃:赤水女子献	雨旱之神

---

① 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说》,第193页。

西王母：王母娘娘	生命女神、日月女神
媒母	巫神

她们的神话性格或原型意象却有许多相通之处，特别是在演进过程中不断“调谐”或趋同。她们也多被看做“大母神”的不同形象。虽然她们并不完全等同，其间的隐蔽关连或共性还是值得进一步稽索的。

巫药篇

第一章

甘、咸、觋与萨满巫

羡门、施糜、甘、咸都是萨满

一般认为出于突厥语系阿尔泰语族通古斯一满语支的巫师名称，呼 Shaman 或 Saman（萨满），从拉克伯里到唐嘉弘，都认为跟中国文献里的某些神职音近义通。

【萨满】 Shaman，Saman
羡门 （《史记·封禅书》）
施糜 （《史记·封禅书》）
甘 （《新唐书·突厥传》等）

它们又牵连着梵语的“沙门”。

【沙门】

s'ramana （室罗门那、娑门，桑门）

slamana(同上，义云"勤息"，"修道"；原指古印度反婆罗门教思潮各派别出家者，佛教盛行后专指僧侣)

这里我们只能稍作介绍、无力介入争论。

使得问题更加混乱的是，"Shaman"跟"寿麻：寿靡"、甚至仙酒"苏摩"(Soma)，神山"须弥"(Sumeru，Meru)，古国"苏美尔"(Sumer)的读音有些近似，很可能招致"比附"。我们一般予以搁置。

Shaman，一般汉译为"珊蛮"，为"萨满"①，或更古老的"甘"(Qam，Kam)②；可以牵连进来的还有前举《史》、《汉》的"羡门"，"施糜"③，甚至婆罗门教、佛教的"沙门"(Śramaṇa)④。它们通过"子莫"又跟楚官"莫敖"，南方民族的巫师"呗髦"(Bimo)等联系起来⑤，以至于治丝愈紊，不可收拾。

Shaman 或 Saman，一般以为出于通古斯(Tungus)语。劳费尔(Laufer)等便持此说。Czaplicka引用满语Saman一语，

① 参见萧兵：《傩蜡之风——长江流域宗教戏剧文化》，第 36 页。

② 参见韩儒林：《穹庐集》，上海人民出版社，1982 年，第 285 页。

③ 参见唐嘉弘：《先秦史初探》，河南大学出版社，1988 年，第 159、162 页。

④ 参见李亦园：《萨满》，芮逸夫主编《人类学》，台湾商务印书馆，1971 年，台北，第 36 页。

⑤ 参见萧兵：《楚辞文化·南国的巫官》，中国社会科学出版社，1990 年。

说,它"意指一个摆动、狂欢和激动的人"①,与一般的"巫"不同。但所谓"泛萨满主义"(pan－shamanism)有无限推扩之势。Minonav 与 Shirogorokov 等认为,Shaman 一称很可能与"沙门"同源,"很早就由印度进入塔里木河流域,以后普遍流行于亚洲北部的部落,成为当地药师的名称"②。李约瑟怀疑此说,倾向于劳费尔"Shaman"由通古斯语传入波斯,成为菲尔多西《列王纪》里的 Saman③。但是突厥--维吾尔语里的"甘"(Qam)确实就是 Shaman(参见插图 187)。

陈炳良先生敏感及此,他说,既然吉尔吉斯语"甘"可指萨满巫,那么,《书经》里的"甘盘",就应该是萨满(巫)而名"盘"者④。"甘盘"是殷相,但殷商时代,不但"相职"如"伊尹"等,王者本身亦有巫的意味⑤。案《书·说命》王曰:"来,汝说,台小子旧学于甘盘。"(上·175)伪孔传:"甘盘,殷旧臣,有道德者。"据说是殷高宗(武丁)时大臣,可以是巫咸式人物。可惜"甘:Qam"只是孤证。倒是《书·君奭》把几个名臣平列,我们可以排比出他们的职司身份。

> 成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天;
> 在太甲,时则有若保衡;
> 在太戊,时则有若伊陟、臣扈,格于上帝,巫咸乂王家;

---

① 李亦园:《萨满》;参见芮逸夫主编:《人类学》,第 805 页。

②③ 〔英〕李约瑟:《中国古代科学思想史》,第 160、161 页。

④ See Chan Ping－Leung(陈炳良),*Ch'u Tz'u and Shamanism in Ancient China*(《楚辞与古代中国萨满教》),Ph. Q. Thesis, Okiosie University,1972,pp. 37～38. 参见⑤。

⑤ 参见张光直:《中国青铜器时代·商代的巫与巫术》,三联书店,1990 年,第 2 集,第 44 页。

图 187　满族的萨满巫

（采自富克斯，海西希）

"萨满"的异译很多。对我们来说，最重要的是，它古名"甘"(Qam)，跟上古典籍所见的"甘盘"乃至"巫咸"都有所干涉。所谓"萨满文化圈"，中心在西伯利亚或东北亚草原，从白令海峡到北亚、中亚到斯堪的那维亚半岛边缘，从"乌拉尔—阿尔泰"民族直到极地的爱斯基摩人，甚至美洲印第安人的原居地，都可广义地划入此巨圈。其历史可追溯到远古或原始时期。

在祖乙，时则有若巫贤；
在武丁，时则有若甘盘。（上·223）

是则"甘盘"确系格于皇天或上帝之伊尹、保衡、伊陟、臣扈、巫咸一类人物。按此，前一字（伊、保、巫、臣）多官称，则"甘"确若巫号者。

案：日本资深汉学家狩野直喜怀疑"咸"音与阿尔泰语系里的 Kam 若 Qam 若"甘"音通，均指（萨满）"巫"；森安太郎因而想到："甘盘的甘是 Kam，甘盘可成巫盘之说，可得甘盘也是巫的说法。"①其说可当"聪明"二字。

这就涉及《山海经》、《楚辞》等书里的"巫咸"。

"咸"，《广韵》胡谗切，中古音匣纽咸部，音 ɣam 或 ɣem（一般定在开二，平）；上古音几乎全体音韵学家都定在匣纽侵部（拟音也只有个别稍异）。

【咸】
ɣəm 匣侵（李方桂，王力，唐作藩）
ɣeəm 匣侵（郭锡良）
ɣæm 匣侵（《切韵》）（周法高）

"甘"，《广韵》古三切，中古音见纽咸部（谈开一平）。

【甘】 Kam 见谈

① 〔日〕森安太郎：《黄帝的传说：中国古代神话研究》，王孝廉译，台北联经出版公司，1988 年，第 231 页。

谈侵通转没有问题，见晓距离不近，但都是喉音，不是绝不可转。所以有可能通转。

Qam（古突厥语萨满巫）：Kəm（甘）：ɣəm（咸）

当然这也有困难。《周易》的《临》卦，说了“咸临”又有“甘临”，可见咸、甘之义不同。

“咸：甘”可通，来源于古突厥语萨满巫 Qam 或 Kam，当然还只是私臆或假设。但我们获读早期汉学家狩野直喜的言论之后，顿感“吾道不孤”，或“先得我心”；甚至前辈有言在先，我们只是蹈袭其后了。狩野氏云：

> “咸”的古音即使不完全读 Kam，然而和中国（中原）的巫同样是灵媒者，在乌拉尔（Ural）之阿尔泰的（Altaic）语系里，犹呼作 Kam、Kama、Kamen 等，都是 Monosyllabic（单音节）的中国语音所有的。……巫是普遍存在于原始民族间，并不是只限于中国，所以，我相信，“咸”和 Kam 并不一定完全是声音的偶然相同。①

所以——

咸（ɣəm）：甘（Kam）：Qam（甘）

的对应确实是令人深思、别有奥义的。

---

① 〔日〕狩野直喜：《中国学文薮》；参见〔日〕森安太郎：《黄帝的传说》，第 231 页。

森安太郎说,《山海经·海内西经》六巫里的巫凡和《大荒西经》中的巫盼是为同一人(案:盼应作肦),音近盘,且拟音为:

【盘】pwan　　【凡】pǐwam　　【肦】pɛn

所以,"甘盘(巫盘)也许当是《山海经》的巫凡、巫肦也说不定"①。我们则略依旧说,"甘"最可能是"萨满"(Qam);而"盘"则可能接近于——

巫肦:巫氛(灵氛):巫凡

是否"等同",则有疑焉。但甘盘最接近卜辞的"师般"(或"亚般"),确是事实。

"巫"是职称,"咸"似是"私名"。邢公畹氏举出《山海经》、《楚辞》等书里"巫咸"、"巫贤"等为例,证明巫医们私名前"往往冠以业名,就是说业名是他的大名,而私名只是他的小名"②。是不错,但如果更古老的材料不叫"巫咸"而称"咸戊"云云,那么"咸"岂不也成了大名、业名,即职称了吗?

大名(职称)	小名(私名)
巫	咸
咸	戊(卜辞)
巫	戊　(《白虎通·姓名》)

① 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说》,第231页。

② 邢公畹:《语言论集·汉台语构词法的一个比较研究——大名冠小名》,商务印书馆,1983年,第197页。

保	衡
伊	陟(挚)
臣	扈
师	般
亚	般
甘	盘

《山海经》巫咸面面观

根据《楚辞与神话》的研究，巫咸作为东方夷殷集团的太阳神巫，是帝舜(俊：喾：夒)的“专祀祭司”或神圣代表。而夷殷不但与戎狄婚媾，影响还直达帕米尔东麓，《山海经》钟山(葱岭)大神“鼓”(瞽叟)化为鵕鸟(帝俊化身)，周人也不得不封“膜昼”为“殷人主”。张光直等还揭发，殷商宗教神话民俗充满古萨满教气息(参后)。现在看，巫咸“原生”何地，很难遽定。

《山海经》诸书里巫咸地位极高，是“巫先：巫神：群巫之首”，是创造筮占或“巫”本身的古巫教“教主”。

《大荒西经》：“有灵山，巫咸、巫即、巫肦、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗十巫，从此升降，百药爰在。”(396)

灵山即巫之山(不一定在四川)。巫咸列群巫之首。掌握医药和致幻的“迷狂剂”是萨满巫最大特色。周策纵曾说：“巫者最早使用药物，并把医术传授给了古代的君王与圣贤。”①他指的

① 周策纵：《中国古代的巫医与祭祀、历史、乐舞及诗的关系》，《清华学报》新12卷，1979年，台北，第1～2页。

图 188　印度女巫调制"迷幻药"

巫师的职责之一是制药疗疾，所以古医字或从"巫"作"毉"。《山海经》灵山巫咸列群巫之首，此山"百药爰在"。调制迷幻药，进入"非人"的疯狂状态，以事"无形"，并且通神，是萨满巫的重要使命。

可能是尝百草的"神农"。但巫咸掌握黄帝"鸿术"是肯定的(参见插图188)。

所以，《太平御览》卷七九〇引《山海经》说："巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所从上下也，操药往来。"引《世本》云：

巫咸，尧臣也。以鸿术为帝尧之医。

引《论衡》云："巫咸能以祝(咒)延人之病。"郭璞《巫咸山序》也说："巫咸者，实以鸿术为帝尧医，生为上公，死为明神。岂封斯山而因以名之乎?"

我们的《傩蜡之风》在比较萨满文化和傩蜡之风时揭示：近世萨满巫的最大特性是通过致幻降神，疗疾禳灾。离开解除"刻板印象"和心理投影疗法和某些魔术表演，萨满就无需存在(参见插图189)。

而无论"灵山"或者"登葆"，都是所谓"萨满天梯"，所谓"宇宙轴"或"地柱"(axismundi)巫咸或萨满巫甘借以上下"天地"，升降"三界"者(参见卷首彩图)。

女丑(之尸)近于旱魃(参见羌女节)，是羌人女神，可能远涉新疆。操蛇之神(例如弇兹、巫咸，等等)多与日落相关，而且多兼水(海)神。这样，巫咸原生地不可能在西北方。

"咸"疑本是"共名"或"尊称"，如"巫朌"、"灵氛"之例而称"咸戊"，"咸戊"者巫戊。"卜辞无巫咸，有咸戊，疑今文〔《尚书》〕当作咸戊(案见《魏石经考·古文篇》)"(王国维：《古史新证》)。罗振玉《殷虚书契考释》说，甲骨文有"咸戊"，有"咸"。——"咸"应即"巫"，华夏称"巫"而戎狄称"咸"若"甘"(Qam)。他说"咸戊殆即巫咸"，恐怕该说咸戊应即巫戊。陈梦家说"巫戊相通"，戊即巫，"《尚书·君奭》记殷大戊时有巫咸，《白虎通·姓名》作巫戊"①，虽有根据，恐怕还是巫戊≈咸戊。他说"巫咸于卜辞作戊咸"②，其实也有作"咸戊"者(参上罗、王所引)，恰可证明：

---

① 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，第573页。

② 陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第19期，1935年，第149页。

图 189　击鼓的巫医：萨满

（察哈尔萨满图像，现藏哥本哈根国家博物馆，采自海西希）

持蛇的巫咸在登葆山"操药往来"。据说，他以鸿术为帝尧之医，像萨满一样能以咒延或疗治人病——这确是萨满的最大职能。萨满鼓就是萨满的"宇宙"（指南）和巡游宇宙的"交通工具"，而《世本》说："巫咸作鼓。"巫咸的神话地位极高，可能是尊重其为原生性自然宗教创建者的结果。

咸戊≈戊咸≈巫戊：巫咸≈咸巫≈咸戊

"巫咸"者也许是拼缀华夏巫教、戎狄萨满教之 Priest/Shaman（巫官）而成，证明着夷殷容纳着萨满文化。后来才成为专名。

《说文解字》巫字条云："古者巫咸初作巫。""咸"在巫之先而创巫教，可见其历史之古老，地位之尊崇。萨满教是古巫教的一种。

秦《诅楚文》称巫咸"丕显大神"。而《离骚》："巫咸将夕降

兮，怀椒糈而要之。"他代表帝舜。如姜亮夫所说，"视巫咸高于灵氛(即《山海经》巫肦)矣"①。饶宗颐倒是很反对把巫咸说成Shaman的，他以为屈原心目中"巫咸应是一位代表真理(truth)的古圣人，和巫术毫不相干"②。

《山海经》甚至有"巫咸国"，见于《海外西经》(219)。国在西方。《大荒西经》巫咸所在之灵山，前为"丰沮玉门"，为日月所入。可见巫咸灵山亦在日月所入处，与"咸(之)池"为日落之所相合。《太平御览》卷七九〇引《外国图》云："昔殷帝大戊使巫咸祷于山河，巫咸居于此，是为巫咸民，去南海万千里。"盖传闻异辞，而其远可知。

称"国"者，袁注，"乃一群巫组织之国家也"(219)。其实勿宁说"胡巫"群聚之"国"，所谓萨满文化区。实情当然是此区族团中萨满人数特多，就好像阿尔泰区某支多尹寺而被称做"秃头人"。

我们的《楚辞与神话》曾力证，"彭咸"为殷时优秀臣工，文化英雄，因为精通或"发明"医疗保健技术而长寿，死后祀为水神。"彭咸"有许多解释。一种是"巫彭"与"巫咸"合称。《大荒西经》巫咸、巫彭并见。《海内西经》有巫彭而不及于巫咸。俞樾《俞楼杂纂·读楚辞》疑其"本一人，巫者其官也，系氏言之曰巫彭，系名言之曰巫咸耳"。严一苹说，彭、咸"其名并见于卜辞，彭之世次莫考，疑与大乙同时，咸当大戊之世"③。

---

① 姜亮夫：《秦诅楚文考释——兼释亚驼、大沈久湫两辞》，《兰州大学学报》1980年第4期，第57页。

② 饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨》，《中华文化的过去、现在与未来》，第410页。

③ 严一苹：《殷契征医》，引见张光直《中国青铜器时代》(2.41)。

彭咸亦如巫咸，善医而长寿(《论语》老、彭并称，彭者彭祖或彭咸)。吴孟复说巫咸是"神医"和"生命之神"，屈原"以造福人民的彭咸(巫咸)为仪"①。

这样就又有两个可能：一是彭咸指彭族之"巫"或"巫咸"；一是"咸"原为巫称，彭咸者原指"咸彭"，犹言"巫彭"。丁山先生就说："彭者巫彭，亦即巫贤；咸者巫咸，亦即咸戊"；而"那两见的'彭咸'均当是'咸彭'传写之倒误"②。这样说不见得确当。但"咸"用于神巫达三四次之多，可能原即巫称。

案《书·咸有一德》"伊尹赞于巫咸"，孔疏引郑玄注云，"巫咸谓之巫官者，案《君奭》咸子又称贤，父子并为大臣，必不世作巫官"(上·166)，说明商代巫官亦如萨满可以是世袭的。

"咸"在一定条件下成为巫官通名。例如《庄子》不但有"巫咸(祒)"，而且有"季咸"。《天运篇》："巫咸祒曰：来！吾语女。天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。……"祒，或读为"招"，或释为"巫咸"私名(陈鼓应即标以专名号，见《老子今注今译》第361页)。如是后者，则"巫咸"犹"巫觋"而为通名，巫即咸，咸即巫矣。

《应帝王篇》又有"季咸"，为郑巫，"知人之死生存亡，祸福寿夭，期以岁月旬名，若神"，是占筮卜测一派。

《列子·黄帝篇》："有神巫自齐来处于郑，命(名)曰季咸。"(杨校本，第70页)张晏引释文云：男曰觋，女曰巫，颜师古曰：巫觋亦通称。——然则神巫常称"咸"，季咸者犹言"三先生"、"小诸葛"也。

---

① 吴孟复：《屈原与彭咸》，《活页文史丛刊》第131号，1982年，第5页。

② 丁山：《商周史料考证》，龙门联合书局，1961年，第65页。

更重要的，降招巫咸的咒师工于服食刺激性药物而进入迷幻状态以便通灵。前举《离骚》降神者"怀"着"椒糈"而"要"（约：邀）巫咸，椒者，郭璞《山海经图赞》说，"服之洞见，可以通神"，糈亦可酿酒，盖萨满饮酒服药才能致幻通灵（此汤炳正先生所揭发，详见"山祭"章）；进而也可以说，作为萨满巫神的巫咸，必须用刺激性药物才能要约，诱致。

萨满"鼓"是其巫仪里最重要的法具。尤其鼓槌，可作武器，化神马，充医械，变幻多端。详见《傩蜡之风》。

而雷学淇辑本《世本·作篇》据王应麟《急就章补注》所引说："巫咸作鼓。"张澍辑本更据《通典》引云："巫咸作铜鼓，盖南中所制。""彭咸"或"巫彭"之"彭"亦有鼓或鼓声之义（参见插图189）。是巫咸如萨满，巫具首重"手鼓"（"铜鼓"云云疑因衍文误读）。

巫咸所涉神话地名，除巫咸国外，还有"巫咸山"、"巫咸池"。

咸池，是西方日落之所，大体相当于崦嵫（《山海经》和《穆天子传》作弇兹，参见专节。）

《楚辞·离骚》："饮余马于咸池兮，总余辔乎扶桑。"

这扶桑应是西方日落憩息的神树，其枝为"若木"。但被后人误解在东方。《淮南子·天文》："日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑，是谓晨明。"咸池最初在西方（有人解释说，"咸池"是日落之海，太阳从其西滨没入而从其东岸升起，所以东方亦有日浴之咸池）。《史记·天官书》就把星象之咸池列为"西宫"。

《拾遗记》载始皇时宛渠之民言，"臣国在咸池日没之所九万里"，可见其本在西极。

丁山曾说："《咸池》，疑出于巫咸。"[1]是的，"咸池"，《九歌·少司命》王注说，一作"咸之池"——那么这就是巫咸所司之神池。我们从前曾以为"咸池"或"巫咸（之池）"都是东方神话观念而被移植到西方；然而为什么不可能本是西方神话而被"东夷"所借用呢？

这些大抵可以看做巫咸"圣地"的世俗化。大凡圣地，多有它的"母型"，例如昆仑山的母型有和田南山和酒泉南山（祁连）等处；也有的，是先有从某一地物神化而来的圣山，声名昭著，各地的山岳取而为名，所以似乎各地都有，令人眼花缭乱。像不周山、幽都之山等等，都可以举出多处实地，有的竟"卑琐"得令人难以置信。例如宇宙尾骶的医无闾就决不再是"汤谷"的恢宏。巫咸山便也有好几处。例如，《尚书》所涉巫咸山在夏县。《汉书·地理志》说，安邑巫咸山在东汉安邑县，在今山西直隶解州夏县北，等等，都不能当真看。巫咸山在东，相关于日出（有如甘山）；在西，联系着日落（有如咸池）：都是太阳崇拜圣地——下文论及"不咸文化"时就会看得更清楚（也有可能，东西方都各有同类山、池）。

前说巫咸或起于西部。但东部亦有巫咸之山、之水。

前引《淮南子·天文》说："日出于旸谷，浴于咸池，拂于扶桑。"比照《山海经》——

> 《大荒南经》："东南海之外，甘水之间，有羲和之国，有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。"
>
> 《大荒东经》："东海之外大壑……有甘山者，甘水出焉，生甘渊。"

[1] 丁山：《商周史料考证》，第18页。

这(东方的)"咸池"似乎相当于"甘渊"。王永波就说:"甘渊也作咸池。甘、咸古音相同,都是大海的别称,亦为太阳初起之处。"①准之王逸注《九歌·少司命》"咸池"为"咸之池"、"甘渊"即是"甘之渊","咸:甘"如果确系 Qam 或 Kam 之近似对音的话,那么,"咸池:甘渊"就确可译解为"萨满之水",亦即"宇宙海"。

而"甘山"实在就是"咸山",就是"巫咸之山",萨满的太阳神山——这又涉及极重要的《山海经》"不咸"之山。我们不难看出,这些神山、圣水,都与日出日落相关,跟太阳崇拜相连。

"不咸文化"与 bøgy(伯克)

《大荒北经》肃慎所处"不咸"之山,在东北亚文化史上相当重要。"不:白"音近,多以为指"长白山"。

海外汉学家、韩学家特别重视这"不咸"。韩国史学家、文学家崔南善(号六堂,1890~1957)就提出

不咸:pārkan 文化论

据金贞培介绍:

〔他〕认为在从里海、帕米尔(Pamir)高原东北的天山山

---

① 王永波:《成山玉器与日主祭——兼论太阳神崇拜的有关问题》,《文物》1993 年第 1 期,第 67 页。

脉，沿着阿尔泰（Altai）萨彦岭（Sayan）雅布洛诺瓦（Yablonoi）山脉，再向南包括兴安（岭）山脉、太行山脉以东的朝鲜、日本、琉球一线，分布着具有 Pārk 中心的信仰和社会组织的民族，其种族关系在文化上无论如何都带有统一性，把“밝”、“불함”说成是“白”、“不咸”，从而在这一带设立了巨大的不咸文化圈。①

赵芝薰也支持此说，以为“不（或不咸）文化”是“休迈日一特由兰”（疑指 Cimmerian－Turan）文化链上的一环，西伯利亚也分布着类似文化，韩文化则是所谓不咸文化“朝鲜系”里的独立单位（此处汉译不易理解，姑作如上转述）②。

专家们认为所谓“不咸”实质上仍是光明崇拜、太阳崇拜。崔南善《不咸文化论》还指出，满蒙民族的发祥地名称是趋同的：

不儿罕山
不咸山
布库里山

——其原义都是“白山”或“光明”之山。“布库里雍顺”作为吞果孕生的英雄弃子、天女之子，本义就是“太阳英雄”。布、不、白，语出阿尔泰语系蒙古和满—通古斯语族的——

【光明】 par
park

① ② 〔韩〕金贞培：《韩国民族的文化和起源》，高岱译，上海文艺出版社，1993 年，第 10 页。

金宽雄也说："北方民族中的尚白观念或习俗，是与他们的崇天观念密切相关。因为，他们所奉祀的天是白色的。太阳又是光明的。"①这跟"甘：巫咸"之为太阳神巫亦复相关。

东北夷族裔"吞卵生子"，太阳神鸟祖灵授孕的故事正发生在"长白：不咸"之山。

> 长白山，山高地寒，风劲不休。夏日环山之兽，俱投憩此山中。山之东北布库里山下有一泊，名布尔瑚里。初，天降三仙女浴于泊。……有神鹊衔一朱果置佛库伦衣上。……(《清太祖武皇帝实录》；参见《东华录·天命》)

在蒙古的记录里，长白山正是太阳山，日出之山。《蒙古逸史》说：

> 考长白山高二百里，周五百余里。山上有池名塔蒙特。有仙女三人浴于池。……其发祥之地在山上日出之方。②

如前，"布库里"义为"光明山"，佛库伦吞果所生的满族开国祖先"布库里雍顺"意思就是"光明(山)英雄"③。而"布库里：

---

① 〔朝鲜族〕金宽雄：《中朝两国神话传说比较研究》(油印本)，中国比较文学学会成立大会论文，1986年，深圳，第3页。

② 《蒙古逸史》(笔记五种)，陈任先译，广文书局，1976年，台北，第58页。

③ 参见赵志摩：《〈三仙女的传说〉与〈玄鸟生商〉的比较研究》，《民间文学论坛》1986年第1期，第24页。

不咸"不过一音之转。

"布库里山"跟"不咸山"或"不儿罕山"读音如此接近，它们的意思都是"太阳神山"①；盖"不咸(山)"名原是通古斯语 park 音译，汉译者采用最喜欢的"文例"，音义两译为"丕咸山"，确实可能极大。

他们所构拟的对音关系大致如下。

【白】〔上古汉语〕 beǎk(并铎)

〔朝鲜语〕ᄇᆞᆰ

【不】〔上古汉语〕 piwə(邦之)

〔朝鲜语〕ᄇᆞᆰ，或ᄇᆞᆯ

【不咸】〔上古汉语〕 pǐwə(邦之) ɣæm(匣侵)

〔朝鲜语〕ᄇᆞᆯ간

〔拉丁化转写〕 pārkān

〔省称〕 pārk

这大概是指，"不咸：pārkān"及其省称与西亚、中亚某些古语词音义接近，表现出一定的文化和社会组织的趋同性。

〔古代波斯〕 Bak(至上神)

〔古代突厥〕 bäg(匐：伯克)(王爷)

〔古代突厥〕 beg(匐：伯克)(高官)

---

① 参见金宽雄：《中朝两国神话传说比较研究》(油印本)，中国比较文学学会成立大会论文，1986 年，深圳，第 3 页。

甚至有人上推古印欧语的 bege(神),古汉语的"伯"(peăk),下及维语 beg(贵人),以及华夏一汉籍里的"伯"、"比"、"弥"、"靡",等等。有人还硬拉上"盘古","巴尔布哈:昆仑",等等。

这跟不咸之山就是神巫萨满之山、丕咸之山、巫咸之山毫无冲突,而且可以相互发明。

《史记·夏本纪》正义引《括地志》提到"白山",可与《山海经》"不咸"比照:"靺鞨国,古肃慎也,在京东北万里已下,东及北各抵大海。其国南有白山,鸟兽草木皆白。"(1·54)说者以为即"长白山"(不咸山却不一定指长白山)。无论是长白山、不咸山或巫咸山、甘山,都与太阳—光明崇拜相关,而且跟萨满文化难分难解,这是很不容易断然否认的。

《晋书·东夷传·肃慎氏》:"肃慎氏一名挹娄,在不咸山北,去夫余可六十日行。"

中国学者多认为"不咸"指长白山,却不能看得太死。

就在"不咸:白山"附近,有宁安镜泊湖南岸莺歌岭原始文化遗址,或以为即肃慎遗存①,可供参考。

莺歌岭下层文化　距今约 3000 年前
莺歌岭上层文化(桦皮)　碳 14:距今 2985±100 年
(禾炭)　碳 14:距今 3052±90 年
东康文化　相当中原三国两晋　碳 14:距今 1695±85 年

这些都与"不咸:白山"文化相关。而"肃慎是黑龙江地区最早

---

① 参见干志耿、孙秀仁:《黑龙江古代民族史纲》,黑龙江人民出版社,1986 年;臧玉箴、孙进己:《肃慎和挹娄的考古文化》,《学习与探索》1984 年第 5 期。

的居民之一，两汉称挹娄，南北朝称勿吉，隋唐称靺鞨，辽金称女真，是满族人的直系祖先"①。此说颇有争议②。但最初肃慎等都属于崇日祀身的东北夷之族和萨满文化区——长白山作为萨满神巫的"太阳神山"与"不咸"之山的母型，两者是一致的(参后)。

所以我们必须注意东北夷地区的"白山"。

《山海经·大荒北经》：

大荒之中，有山，名曰不咸。有肃慎氏之国。(421)

《晋书·东夷传》：

肃慎氏一名挹娄，在不咸山北，去夫余可六十日行。

《括地志》：(《史记·夏本纪》正义引)：

靺鞨国，古肃慎也。在京东北万里已下，东及北各抵大海。其国南有白山，鸟兽草木皆白。(1·54)

《魏书·东夷传·勿吉》：

国南有"徒太山"，魏言"大白"，有虎豹黑狼害人，人不得山上溲污。行经山者，皆以物盛。

《隋书·东夷传·靺鞨》：

有"徒太山"者，俗甚敬畏，上有熊、罴、豹、狼，皆不害人，人亦不敢杀。

案《大荒西经》昆仑之丘，是"有神——人面虎身，有文有尾，皆白——处之"(407)；下有弱水环之，外有炎火之山临之，投物

① 李延铁、孙秀仁、干志耿：《黑龙江古代农业文化概论》，《学习与探索》1981年第5期。

② 参见张忠培：《民族学与考古学的关系》，《中国考古学与历史学之整合研究》，历史语言研究所，1997年，台北，上册，第58～59页。

飒然，而西王母处之。"此山万物尽有"。这些白色神物也可能为昆仑的冰山或雪山及其森严日光所映照。

"不咸：白山"想亦如此。这跟匈奴崇拜昆仑母型之一的"祁连"为天山、为白山，情形是一致的。这些在本质上都是"太阳文化"系统的神话地名：光明山。

《诅楚文》称巫咸为"不显"大神。"不显"就是"丕显"，这是大家都同意的。那么，"不：丕"的原义是什么？姜亮夫先生说，"不显"乃"古恒语"，是"一种有特定时地作用之成词"；引姜昆武《诗书成语考释》曰：

> 不显或作丕显……乃一字之分化。不，本花之蓓蕾，凡物之成长，莫不起于胚胎，故引申为大。小篆统一形体，以大义别作"丕"。①

两周文献及金文"丕显"都是颂赞君王贤哲等之尊显高明，所谓"光辉美大"之词，跟巫咸为太阳神巫、巫咸山是太阳神山完全相合。

然则所谓"不咸"之山，就跟丕显的巫咸（山）一样，是丕显之咸山，即光辉美大之太阳神山（咸山/甘山）。今音"显/咸"、"不/巫"至为接近，上古音则相去较远，不好牵附。然而"不咸"（之山）跟"不显巫咸"（之山）关系綦密是机率颇高的。而"咸：甘"的读音又与"甘巫：萨满"至为接近，离开萨满文化恐怕很难圆满解释。

"丕"（不）为尊荣之"词头"，古人已触及此意。《逸周书·王

---

① 姜亮夫：《楚辞学论文集·秦诅楚文考释》，上海古籍出版社，1984年，第167页。

会解》:"不令支,玄貘。"明杨慎说:

> 古地名多有"不"字,如《春秋》之不羹、华不注,《史》之不周、不姜、不耐,《山海经》之不津、不庭、不其。或曰不读作丕。古无丕字,不即丕也。(据陈逢衡引)

当然并不是所有的"不"都可读"丕",但是"不令支"和"不屠何"等之"不"读为"丕显"之"丕"是合理的。至于陈逢衡等所持"不"为"发语词"之说,李德山读"不"为"渤"、为"风"若"凤"之说,都不如"丕显"之读确当。前举"不咸:pārk"对应之说虽不如"丕咸"之读现成而近切,然而它同样触及"不咸:白山"为巫咸"太阳山"或萨满"太阳山"之特质,看下文便知道此二说可以协调或互明。

我们看东夷和东北夷有些族称人名或神圣地名,或加"不",或不加,例如:

> 不令支/令支
> 不徒何/屠何
> 不夜(县)
> 不其(县)
> 不降(《史记·夏本纪》"帝不降",索隐云《世本》作"帝降")

那么,不咸山也可援例读为"咸山",即"巫咸之神山"。

然则"咸山"、"不咸"之山或"丕咸"之山,可能跟东北亚萨满教的"太阳山"信仰相关,"不咸"之山,有若"甘山",是东北夷或东(北)部的日出之山。日光照耀,皓白耀明——如果此神山的

母型确是白山(长白山)的话,也跟当地远古居民的太阳信仰相关。

海外学者所重视的"不咸文化"或"伯克文化",实在即萨满文化。它又涉及(西)北方民族的一种尊号。

突厥语有 bøgy 一词,略指巫师、祭司,常用为可汗之尊号(参见下文),它也有圣俗二重含义。

例如,"在关于维吾尔族起源的古代传说里,卜古(bøgy)可汗被认为是神灵的化身"①。这就是有名的"树瘿生子"传说(参见《中国文化的精英》"树生儿"章)。bøgy 在《突厥语词典》里作 byky,是"神圣、英明的首领"之意。"在摩尼教文献中,bøgy 一词还可用作名词,表示神圣的人物。……《福乐智慧》里,也有关于 bøgy 和 qam(巫医)的记述,反映了当时巫与巫医在社会上占有相当重要的地位"②。

这就是说,qam 或 kam(甘:萨满)跟 bøgy、byky 或"不咸:丕咸:巫咸"本质上是一致的,原来都是萨满神巫之"尊号"。

蒙古人的萨满教,据说导源于祖灵崇拜。它的时间价值取向是过去和现在(或让"过去"来改善"现在"),几乎全不涉及未来。"先祖亡灵的〔庇佑〕护身,因兴奋而狂舞和痉挛性的颤抖便是萨满教的表面标志"③。

男萨满称为 böge,有如华夏的男"觋"。其名称:

---

①② 魏萃一:《维吾尔语 bywi 一词的源流》,《民族语文》1984 年第 4 期,第 61 页。

③ 引见〔德〕海西希:《蒙古的宗教》,耿昇译,天津古籍出版社,1989 年,第 368 页。

【突厥语】 bøgy

其教仪(巫术过程)称做----

bögele(kü) 波格列库 "因兴奋而狂舞"
Üjemerlekü (Üje:观看,占卜或预言)

一篇蒙古文献为 shaman 或 böge 做的定义是:

祈求翁衮(萨满守护神),使之附身,然后再以它的名义而兴奋狂舞,声称保护神的力量已附身。①

"卜古"或"波格"(böge,男觋)以后演化为职官"别乞"(bägi),就好像"Qam:Kam"(甘:咸:觋)可能演变成"巫工"之"工"(工、官音义皆通),甚或"王汗"之"汗"(Khan,Xan)。

"别乞"(bägi),见《蒙古秘史》卷九,"蒙古之制,有为'别乞'官之道",成吉思汗封兀孙为"别乞","衣以白衣,乘以白马,坐于上座而行祭祀,又使其岁中、月中议之"。明译"达达体例里,以'别乞'官为重"。道润梯步注为"长者,长老";妇女名缀"别乞",则似"公主"②。这里明说是高级"祭祀"官。埃里亚德《萨满教》说白萨满衣白衣。石泰安说,雅库特或阿尔泰白萨满多在"白母马皮"上狂舞(据谢罗斯泽夫斯基);《辽史》卷四九,其巫师身穿

① 引见〔德〕海西希:《蒙古的宗教》,耿昇译,第368页。

② 〔蒙古族〕道润梯步:《新译简注蒙古秘史》,内蒙古人民出版社,1989年,第244页。

白衣，扎素巾。羌族萨满也身穿白袍①。"长白山"并非无缘无故称为"长白"(表层的解说是积雪映日生光)。所以，广里岩说，别乞源于"波格"，即萨满②。其仪轨颇有些像华夏祭礼的"藉"用"白茅"(参见"山祭"节及《周易的文化解码》)。这种"尚白"的风俗跟东北夷、东夷完全一致。高句丽或古今朝鲜人喜欢衣"白"，人所共知。郑在书在本书理论部分怀疑《山海经》里东北方"白民"可能与"衣白"有关(他甚至想改读"貊人"为"白人")。而夷殷的"尚白"，有人也认为跟萨满教有关——其实"白"字原是"日光四射"，"皡"字便从"白"，这首先关连着光明崇拜。

而突厥语 bøgy 还可能跟古印欧语有关。它本来是"圣语"之"神"。

【神】〔古印欧语〕 bege

如上，这个 bege(也许还有 bøgy)还派生出或世俗化为：

【伯克：别乞】 长老；高官；贵族
〔突厥语〕 bäg，beg （匐，别乞，伯克——官号）
〔古汉语〕 伯 （上古音 peǎk，帮铎）
〔维吾尔语〕 beg （贵人）
〔突厥语方言〕 bi （贵人，或拟如汉语"辈"）

---

① 〔法〕石泰安：《西藏史诗与说唱艺人研究》，耿昇译，西藏人民出版社，1993 年，第 577 页。

② 〔日〕广里岩：《别乞和蒙古萨满》，《东洋文库研究部论丛》，第 14 卷，1955 年，东京。引见①。

伯希和、马迦特等以为这就是乌孙王号“靡：莫”所自出。

莫：靡（昆莫：昆靡：Kummi，或 Qūn－bi）①

刘迎胜则说，突厥语 beg 可能借自上古汉语“伯”，但更可能源于古印欧语 bege（神）②。兰司铁（G. J. Ramstedt）说，突厥语 bäg（王爷）派生出一系列尊称：

〔土耳其语〕 bej
〔哈萨克语〕 bı
〔雅库特语〕 bi③

其与上古汉语“伯”、“辈”的关系确值重视。
魏萃一介绍综合说：

bøgy 一词在突厥文献里常用作可汗尊号，表示“圣明”、“英明”之意。在突厥、回纥和黠戛斯汗国的历史上都曾经出现过以 bøga 为号的可汗或特勤（tekin，或译“的斤”，义为“王”）。……在更古老的年代里，首领、巫师曾经集于一身，部落领袖也就是宗教领袖，被部众认作神灵的化

---

① 〔法〕伯希和：《库蛮》，《西域南海》2·19。

② 参见刘迎胜：《丝绸之路·草原卷》，浙江人民出版社，1995 年，第 162 页。

③ 〔芬〕兰司铁：《阿尔泰语言学导论》，陈伟、沈成明译，中国社会科学出版社，1981 年，第 279 页。

身。这就是 bøgy 一词作为可汗尊号的原由。①

从此也可看出"Qam：Shaman"或"Khan：Qaghan"，往往也兼有圣俗二义的原因。

就好像华夏—汉的巫师分化为"女巫/男觋"一样，bøgy 也分化出：

〔维吾尔语〕 bywi （女巫；女性尊称）
〔蒙古语〕 böge （男觋；bägi，官员）②

而 böge 跟"不咸：丕咸：巫咸"读音至为接近。

bøgy，bäg、beg（伯克：别乞）都有"贵族"之义，不但与汉语之"伯"相关，辛亥革命前后的思想家学者还拟之于上古之"百姓"（那时只有贵族有姓，称为"百姓"而与"民"对列），我们在"草原之路"等章以及《楚辞与神话》"昆仑"篇里已作介绍；从此亦可见这个"不咸文化"实在跟中国上古文化也是有扯不清的干连的。

"覡"和"甘"与萨满有关系吗

"咸"字用作专名或私名之后，"甘"（Qam，Kam）变成什么呢？很可能就是"觋"。我们读《国语》总很奇怪：从哪里冒出一个跟"女巫"对列的巫称"男觋"来？

①② 魏萃一：《维吾尔族 bywi 一词的源流》，《民族语文》1984 年第 4 期，第 60 页。

《楚语》下云："古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之，在男曰觋，在女曰巫。"（下·559）汉韦昭注："巫、觋，见鬼者。《周礼》，男亦曰巫。"（下·560）意思是，《周礼》有男巫，有女巫，巫是华夏"见鬼者"（人/鬼/神之中介）通称，"觋"是特例。或说为楚语，惜无确证。

《说文解字》卷五巫部："觋，能斋肃事神明也。在男曰觋，在女曰巫。从巫，从见。"这大致据《国语·楚语》。徐音"胡狄切"，《广韵》也是"胡狄切"。是中古音匣纽锡部，读 ɣiek；一般学者由其前推上古音亦为 ɣiek 或 ɣiěk。但按照其声部（见），应该在匣纽元部，音 Kian 或 ɣian（与现、岘等同），却为《广韵》所误导入锡。"甘"（Kam，Qam）与"咸"（ɣəm）与"觋"（ɣian）侵元次旁转是顺理成章的。这样，"甘：咸：觋"都可能是外来词，指胡巫。以后才专门化。

也许由于"觋"文献来源不明，有人竟以为其来自梵语"耆那：Jaina"（修行完了的人），"古汉语取前面第一个音节"（立说者还以为"巫"出于梵语"hotṛ：户特"，其义为祭司，唱；或来自"Udgitha：乌特加多祭司"的第一音节①）。这当然只是"偶合"，觋与 Jai—更是无干，就好像岑仲勉说咸出 Brahman 那样，但总可刺激学术界注意其语源。

再进一步看，唐代（他们最熟悉突厥风俗）以还，甚至以"觋"专称女巫，与《国语》恰恰相反。现对较如下。

---

① 参见黄奇逸：《历史的荒原——古文化的哲学结构》，第 780、731 页。

男女统称巫者	男觋/女巫	女觋/男巫
《周礼·春官》： 男巫/女巫 《国语》韦昭解： "巫觋，见鬼者。 《周礼》男亦称觋。" 《山海经》：巫咸等	《国语·楚语》： "在男曰觋，在女曰巫。" 《说文解字》 《汉书·郊祀志》 《周礼》、《礼记》郑玄注 《集韵》 《类篇》	《新唐书·逆臣传·安禄山》："〔山〕母阿史德，为觋，居突厥中。" 宋王观国《学林》："在男曰巫，在女曰觋"。 （观《玉篇》《广韵》等） 欧阳修《非国语》： "〔倚相〕觋之妄者。" 孙良成注："女巫曰觋。"

女巫常借药、酒进入迷狂，醉舞以事"无形"（参见插图190）。如所周知，最初的萨满系女性，则以"甘"、"觋"称女之通神见鬼者，极为确当。但上举材料还不足以证明"觋"是女术士专称，只是看出，"觋"称较合唐人习惯，男女通用。这可以证明"觋"称来源有别于巫，且亦古老。不然用"巫"即可，何必别造一"觋"，徒增"混乱"？

华夏之"巫"本来兼概男女，但在一个时期以女性为主，所以说"在女曰巫"；男巫并无专称，某个时候借用胡巫之"甘：咸"为号，所以说"在男曰觋"。但这个称号并不通行，先秦古籍除《国语·楚语》外极少见到"男觋"之称。

"觋"，作为胡巫，本也男女兼概，甚至还以女性为主（萨满最早为女巫）；但被中原人借用为男巫之称（参见上表）。

"巫咸"专名化，"男觋"冥昧直到失落，它们作为"甘：Qam：Kam"的原义也就模糊了。但是唐代人犹以"巫咸：巫觋"通读、

图 190　渐入幻境的印度舞女

（采自罗迪亚·米勒）

歌吟或舞蹈者往往藉助迷幻剂使自己产生激情、灵感、进入“通神”状态，就像女巫饮药以事“无形”。这种药剂多数含有性刺激成分，能够使进入“幻境”的男女体验性的快乐直到“神人交欢”的感觉。

是巫官泛称。《史记·封禅书》说：“伊陟赞巫咸，巫咸之兴自此始。”(4·1356)“巫咸”早已存在，传说里在黄帝或帝尧时期就颇

显赫，可见第二个"巫咸"原是指巫觋集团（如"巫咸国"所指）。唐司马贞索隐便指出："此云'巫咸之兴自此始'，则以巫咸为巫觋。"（4·1357）可见"巫咸：巫觋"可同指，"觋"亦可读 ɣian，与"咸"（ɣəm）相去不远，而且在《史记》里还可泛指巫师群体或职称。

我们再看 Shaman 原义跟"甘：咸：觋"有否可通之处。

"萨满（Shaman）"一词最主要的解释有：

〔满语 Saman〕一个摆动、狂欢和激动的人（czaplicks，李亦园）

——此似巫以"舞"通神，所谓事"无形"者，因为服食迷幻剂而导致狂乱和激奋。狂舞和迷幻正是埃利亚德名著《萨满教》所反复强调的内容，而与其他义项一致：

能够通灵（Master spirit）的人（"吸进"他人的灵魂并对其施加影响——S. M. Shirokogoroff，即史禄国）①

跳舞的巫人（Samangga，niyalma）②

（Saman）：大神③

——此与巫咸为神巫兼巫神十分相似。《说文》卷五所说，"女能事无形，以（巫）舞降神者"，最像萨满（早期萨满亦多为女巫）。

---

① 参见李亦园：《萨满》，芮逸夫编《人类学》，第 35、36 页。

② 参见《尼桑萨满传》，辽宁人民出版社，1988 年，第 2 页。

③ 参见李永海、赵志忠：《萨满教与满族民间文学》，《中央民族学院学报》1981 年第 1 期，第 81 页。

"晓彻"①

〔满语〕乌达、阿巴、乌汉，实际都是满语"天"(阿布尔)字音转……

〔汉译〕天的奴仆，天使，天仆②。

—— 巫咸即是帝舜(太阳神)的专祀者和使节(代表)。

巫师的职称一般都世俗化为某种职官或君王的称号。最明显的如：

〔古印度〕Brahman(大梵，婆罗门教教士)→Brahmans(智者，知识贵族)

〔古埃及〕Pharoh(法老，宗教领袖)→Pharoh(王)

〔古代突厥〕Caliph(哈利发，神仕)→Caliph(君首，贵官)

突厥语族的"汗"(维语今仍读 xan)，本来也是神职，繁读为"可汗"(Qaghan)或"合罕"(Khan)，有时跟汉语"王"连缀成"王罕"(On—Khan)。

它的语源之一就可能为 Shaman 之"甘"(kam、Qam)。此纯属臆想，望专家正之。

"甘"(kam，Qam)音转为"咸"(ɣəm)，为"觋"(ɣiek，或ɣian)；但也可能转化为"巫工"之"工"(kong)或"官"(kan，kuan)—— 不但"巫工同意"，工、官也是一音之转的。这又是一

①② 富育光：《论萨满教的天穹观》，《萨满教文化研究》第1辑，1988年，第102页。

条假想。

《山海经》与萨满教经典

有人认为《山海经》是萨满教经典。《山海经》里"巫咸"地位显赫，确实有些蹊跷。

张志尧认为萨满巫在"请神附体"时，必须根据巫觋之书，"提及各地神祇"，《山海经》就是这样的萨满"巫书"①。汤惠生也说："《山海经》实乃反映萨满教宇宙观或地理观的书。"②

我们并不认为《山海经》是萨满用书，但它跟《楚辞》同样容纳着相当多的萨满教成分——或者说，有许多跟萨满教仪、巫术相似或趋同的因子，值得比照勾稽。但在比照前必须重申：学者们的归纳往往并非萨满教所独具而为一般原始(性)宗教所共有——尽管也有一些在萨满教仪里表现得典型而突出。

张光直于此发明甚多，可资采纳。但我们觉得他的论述(例如对饕餮纹的诠释)不免牵强，对《山海经》、《楚辞》等的萨满成分失之夸大。

前此，凌纯声先生曾说："中国的原始宗教，亦是萨满教，古时称之为巫教，所以巫的起源亦与萨满相同。"③他依据的"萨满

---

① 张志尧：《人首蛇身的伏羲、女娲与蛇图腾崇拜》，见《草原丝绸之路与中亚文明》，新疆美术摄影出版社，1994年，第303页。

② 汤惠生：《神话中之昆仑山考述》，《中国社会科学》1996年第5期，第181页。

③ 凌纯声：《松花江下游的赫哲族》，历史语言研究所，1934年，上册，第104页。

教义"相当宽泛，例如史禄国（什罗科果洛夫）有关通古斯萨满教的著作只说萨满是人神之间的"沟通者"①；而所引瞿兑之《释巫》又界定"巫也者，处乎人神之间，而求以人之道通于神明者也"②。但凌氏也很强调萨满是一种"巫医"。

案：翻译和研究《楚辞》的英国人韦雷（Arther Waley）也说，中国的巫，作为人神中介，"以舞降神"，跟西伯利亚萨满相似，不但"以巫术行医"，而且能以巫术通达"下界"（或天界），寻求一种疏解或影响死神的办法③，所以他称他对《九歌》的绎解，是对中国古代萨满教的研究④。但他们主要是广义地使用"萨满"之称的。

张光直在《考古学专题六讲》里则很巧妙地把中国文明称做"萨满式（Shamanistic）的文明"（第 4 页）。

张光直曾根据佛尔斯脱（Peter T. Furst）的《迈撒美利坎宗教里的萨满教遗迹》（*Samanistic Survivals in Mesoamerican Religion*）概括出所谓"亚美式萨满教意识形态"的几个特征⑤。现在我们以中国文献以及萨满教专家对这个原始性宗教、尤其是对 Shaman 宇宙观性质的界定为基准，参以上述"特征"，对《山海经》相应内容加以揭发并且比照如下，以供进一步的探掘和研讨。

---

① 〔原注〕Shirokogoroff, *General Theory of Shamanism among the Tungus*（《通古斯萨满教概论》），p. 246.

② 瞿兑之：《释巫》，《燕京学报》第 7 期，1980 年，第 1327 页。

③ ④ See Arther Waley, *The Nine Songs, A Study of Shamanism in Ancient China*（《九歌——中国古代萨满教的研究》），Allen & Unwin, 1955, London, pp. 8～9。

⑤ 参见张光直：《美术·神话与祭祀》，第 119～121 页

亚美萨满文化特征	《山海经》的相应描述	说　明
(Furst,张光直等)		
巫术性宇宙。宇宙由巫术变形而成。并非从无到有的"神创"。	女娲之"肠"化作十神(凝固的火山岩浆)。	神创宇宙跟神(神兽)"身化宇宙"不同。
山、树等作为地轴沟通天人。	昆仑山、建木等俱为天梯。	
多层次的宇宙。"天上/人间/地下"三级构造。"天空"多层。	昆仑山"三成",摹拟圜天的三级构造。昆仑丘"四方"代表方形大地。	昆仑地下世界在《山海经》里不明确。但"弱水"曾是"宇宙海"。
四方—四土之神。	四方台坛,四蛇或四鸟环卫。四方风名、方名明确。	四色或原始"五行"不明确。
世界树——树上神鸟。	扶桑若木——太阳鸟。	
人和动物的"平等"。人和动物互相"转化"。	人和动物可以相互转变或"化形"。	
人,尤其萨满巫,借助"动物伙伴"(或其"纹饰")获得飞升。	确实有"助人飞升"的神圣动物,但并不全然如此。	一般的巫似乎不像萨满那样自觉驱使动物使自己通神或飞升。
生命一体化。生命力、灵性或灵魂灌注在整个自然界,包括无机界。	万物有灵——每个地方或事物几乎都有自己的神或灵物。	生命一体论或"原始物活论"几乎是全部自然宗教的"特性"。
灵魂住居骨骼——尤其头骨。	"开题"之国——让灵魂或精鬼在颅孔出入。	西安半坡珥鱼人面已有"开题"迹象。

萨满可在骨骼上获得再生。	神物之"尸"依然具有生命。 "再生"观念，但不一定凭借骨骼。	有"尸式"的处理，没有发现"骨骼(架)式"造象。("X光"式人像。)
灵魂可在外界遨游。"招魂"、"引魂"或"魂游"、"神游"现象。	有灵魂观念，没有明确的"魂游"描写。	这在《楚辞》里体现得比较明确、完全。《山海经》神巫。
借助植物(或酒，药)等进入迷幻状态，借以"魂游"或交际天人。	有迷幻剂(药，仙草)后羿曾窃取西王母(神幻)仙药。	主要借助植物或药石升仙，祛病长生。
神奇的治疗，驱逐人体的鬼魅。	神巫(尤其巫咸)掌握仙药，兼为医神。	巫医相兼是巫师"职分"，特殊治疗术(如跳神、歌号等)不明显。

这些意见都很重要，所列事象也大都存在；但是，我们现在还没有办法接受"泛萨满主义"的诱导，因为中国的地域实在广大，民族十分复杂，历史又特别绵长，中国文化的内含与外延都过分复杂，其"来源"断非用一两个词语所能概括。仅以巫称而言，"甘/咸/觋"确实与 Shaman 古称接近，更重要的"巫"又是什么"语源"？与什么"流派"的自然宗教相干？下文要讲到的"尹：En"似乎跟西亚古宗教关系更大，而西亚、南亚的原始宗教根源显然跟北亚、中亚不同，很难将其归于萨满教体系。西方人所说 Shamanism，有时是广义的，指原始性的"巫教"，并不一定专指狭义的萨满教。所以目前还只能做些个案的提示、因子的分析。

第二章

尹/君/巫的类缘

尹与 EN

除了"甘：咸：觋"与 Shaman 古称相似、而与阿尔泰－乌拉尔语族－通古斯满语支关系暧昧之外，"巫王"职称里的"尹"也非常可疑，它跟苏美尔文化里的 EN(恩)音义都太相似了。

如上所说，最容易发生传播的是群团领袖(例如巫王)的称号。它不但常常与群团的名称相混淆、相替换(例如乌孙"昆靡"与"昆弥"人)，而且由于群团的声威而煊赫四方。它还随着最富于传染性的故事、传说、神话、史诗和宗教仪式而游走。

这方面的著例除"汗：可汗：王罕"之外，就是：

君：昆：kön，kin(g)　　太阳，或太阳"犬"

还可以举出的是苏美尔语里的"恩"(En)或"恩西"(Ensi)。它们出现在苏美尔早期王朝的著名《王表》里。

在早期铭文中，有几种不同的术语表示城邦的领导人，这些术语并没严格的定义，其中有“恩西”（君主）、“恩”（可能是霸主）、“卢伽尔”（大人或王），它们之间的差别一直是研究的课题和争论中心。①

有一点可以肯定：En 与 Ensi 最初都是神职。

再看中国的“尹：寺”的职司与身份。

“君”从“尹”，疑君字初作“尹”。

在文献上，君、尹或通用。唐嘉弘说：“《左传》‘君氏卒’，《公羊传》作‘尹氏卒’。《左传》昭公十九年‘棠君尚’，《经典释文》云：“君或作尹。”‘棠君尚’亦即‘棠尹尚’。”②君、尹原为一字。

殷墟卜辞有“多君”（《后》2·13·2，2·27·13），实即“多尹”（《京都》2363；《通》别2·3；《掇》1·193；《戬》25·13；《后》1·22·5）。

李孝定《甲骨文字集释》说，多君，“与称多尹、多臣、多公同”（3·353）。

《左传》定四年：“周公相成王，而尹天下。”是以相职君临天下，号令诸侯，统治万姓。有如白川静所说，此“尹”有正、主、君、长之义，“在金文中，则多用为官之正、长之义”③。陈世辉也说：“尹作动词用，是君临的意思。”④

① 〔英〕塞顿·劳埃德：《美索不达米亚考古——从旧石器时代至波斯征服》，杨建华译，文物出版社，1990年，第77页。

② 唐嘉弘：《先秦史新探》，河南大学出版社，1988年，第172页。

③ 〔日〕白川静：《金文通释·令彝》（卷六）。

④ 陈世辉：《墙盘铭文解说》，《考古》1980年第5期，第131页。

"君"之从尹作者,《说文》卷二口部,"君,尊也,从尹发号,故从口";段注,"君,治也",从尹,尹亦声。朱氏《通训定声》:"君出令治民者也,故从尹从口会意。"虽有望文生义之嫌,却意味深长。

在语音上——

【尹】《广韵》余准切,余纽准部 jiuěn
上古音 余纽真部 ʎiwen,或 jen,den
【君】《广韵》举云切,见纽文部 kiuən
上古音 见纽文部 kiwən(此据郭锡良)

"尹"与"君"叠韵,声母相去较远,但余纽(或喻纽)字语音变化比较灵活,与某字素(如口)粘合,便可转入舌根或喉音。

"尹"与"恩"(苏美尔 En)完全可以通转。

威尔斯说,苏美尔最古老的统治者是"祭司王"。

> 最早的文明政体是僧侣政体。最初使人们从事耕种和过定居生活的,不是国王和军事首领,而是取得普通人默认而起作用的关于鬼神和丰产的观念。我们知道的苏美尔的早期统治者全是僧侣。他们之成为国王,只不过因为他们是僧侣的首领。①

集中体现苏美尔文明早期发展的乌鲁克(Uruk),他们的 En,"既是乌鲁克的世俗首领也是宗教首领",集中着神权和政

① 〔英〕威尔斯:《世界史纲》,吴文藻等译,人民出版社,1982 年,第 228 页。

权，地位尊崇，"他的愿望与政策由他手下的祭司们去贯彻执行，由以官僚、富裕地主和商人所组成的复杂的统治集团去贯彻执行"①。

所以，跟中国的"尹"同样，苏美尔的"恩"(En)，作为"人民大会"选举出来的执政官，他"主要具有祭祀的职能，是城邦保护神的伴侣，在决定城邦兴旺发达的宗教典礼上扮演决定的角色"(雅可布，1943)②；他还管理"神庙的土地"③。

后来，圣俗分开，"En"如"君"，执行世俗职务；只有祭司或巫担任神职。就好像"君"司俗务，"尹"犹存"圣性"那样。

依前，"恩"、"尹"声近，可通。

"恩西"(Ensi，Enzi，或 Enci)，或拟为"尹寺"，显然不合。

岑仲勉说，"尹"字演出之"君"，与 kuni(哥德语)，kuning kün，kinc(g)相关，而"汉语的'子'字，我曾以为一部应与突厥文职务之语尾 --či 相当"④；či 与 či(si，zi)接近，"Enci"或演为"尹子"，最初仍是神职(此说较牵强)。

阿卡德王萨尔贡一世(Sargon the old)，或称"萨尔鲁一金努"(Sarru—Kinu，"真正的王")⑤，"王"称 Kinu，与"君：尹"也颇接近。

君、尹之职司，李孝定《甲骨文字集释》引《礼·谥法》云，"从之成群曰君"，指出："小部落之酋长亦可称君。"(3·353)裘锡圭

① 〔美〕B. M. 费根：《地球上的人们——世界史前史导论》，云南民族学院历史系民族学教研室译，文物出版社，1991 年，第 423 页。

②③〔英〕塞顿·劳埃德：《美索不达米亚考古——从旧石器时代至波斯征服》，第 77 页。

④ 参见岑仲勉：《从人种学看天山南北之民族》，《东方杂志》第 41 卷第 2 号，第 32 页；《西周社会制度问题》，第 33 页。

⑤ 参见〔法〕雷奈·格鲁塞：《近东与中东的文明》，第 29 页。

指出,《甲骨续存》下・725 的一个字亦尹亦君①。

唐嘉弘说:

> 一个部落或国家,具有众多的"尹",由来已久,从《尚书・皋陶谟》记尧舜之时"庶尹允谐",言当时许多的"尹"都能合谐协作共事;《尚书・酒诰》记有"百僚庶尹";《尚书・顾命》记有"百尹御事"。②

殷墟卜辞里有"多尹"或"多君"。例如:

> 辛未,王卜,曰:余告多君曰:口卜,有祟。(《后》2・27・13)王其出(佑)曰:多尹,若……勿曰多尹。(《乙》867)

陈梦家列尹、多尹于"史官",其职司为作大田、作寝,也司"飨",还作使臣;"族邦亦有尹,有出族尹(见《前》7・1・4)③。西周铜器有师保之尹,似承教职。如:

> 皇天尹大保 (《作册大方鼎》)

有"作册"之尹,那确是史官。但他们"主持册命之事"④,则是神圣的职司,跟远古巫史不分的传统相符。

---

① 参见裘锡圭:《古文字论集・说字小记・说尹》,第 640 页。

② 唐嘉弘:《先秦史新探・莫教与令尹》,河南大学出版社,1988 年,第 172 页。

③ ④ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,科学出版社,1956 年,第 517、518 页。简称《综》。

"皇天尹大保"之召公,"明公尹"之周公,照白川静的看法,其所以称尹,都因为是"圣职者之长"①。

《左传》襄十四年:"夫君,神之主也。"

白川氏据以谓,此类之君,初皆"奉仕神,祝祷册告,承受神旨者也"②,像世界史常见的族长、巫师兼君王③,弗雷泽所谓 Priest King 者也。这正像汤因比讲到他们,讲到苏美尔政教合一的统治精英时所指出的:"群众必须信任他们的领袖,这种信任的基础必须是对神祇的信奉,因为对领袖人物及其追随者来说,神祇的力量和智慧才是现实存在的。"④人制造神,因为他需要神。因而才有巫祝"En:尹"之类的神人交通者——早期知识分子像儒、老(道)等都由之产生。这可以参看我们关于《诗经》、《老子》和《论语》对儒道起源的论证。

叶舒宪指出,当初的"尹"的地位跟后来的"寺"大相径庭。《诗经·小雅·节南山》中,"被尊奉为'大师'的尹简直是天子的左右臂,周王朝的柱石一类重臣"。于省吾《诗义解法》说,尹氏即金文"作册尹"或"内史尹",系史官之长,"相当于今人所说的秘书长"⑤。后来楚国的"令尹"仍如宰辅,"内史尹"之类则转称"左徒",屈原就担任过此职。

多尹、百尹地位也颇尊崇。《书·顾命》:"百尹御事。"伪孔传:"百尹,百官之长。"

王国维《释史》说,"内史"(尹)之秩甚尊,"其职之机要,除冢宰外,实为他卿所不及。"

---

①② 〔日〕白川静:《说文新义》,林洁明译,《金文诂林》补·2·413。

③④ 〔英〕汤因比:《人类与大地母亲》,第61页。

⑤ 叶舒宪:《阉割与狂狷》,上海文艺出版社,1999年,第169页。

其作为史官，卢连成、罗英杰指出："内史尹氏即内史之长。"①

叶舒宪在《诗经的文化阐释》里曾揭发这种君尹互兼、巫史混淆、圣俗相生的情形说：

> 寺训持，表示主持祭祀者，尹亦有主持之义。……尹字的会意基础仍为把握、主持之表象。后世所称之官尹，远古时必为祭司长，集神权与政权于一身。……在政教分途以后，作为祭司长的尹自然演化为官方行政长官，又从中分化出"内史尹"、"作册尹"等不同名目，实为记载祭仪程式之祭官所衍化出的后世史官。②

这跟苏美尔"En：尹"的演进如出一辙。

很奇怪的是，En有时以"花瓣"为图形符号。

这种标志，一束花瓣（读为En），"见于出自比拉〔小丘〕（Tell Billa，在尼尼微附近）的一只圆筒印，也见于乌鲁克（Ⅲ）出土的石膏瓶（参见插图192）"③。

有人从"花瓣：EN"联想到中国的"帝：蒂"。有一种学说，从吴大澂、王国维到郭沫若、姜亮夫，都坚信甲金文之▽▼若"帝"都发源于花"蒂"。我们在《老子的文化解读》等书里力证帝源"女阴"，标志着女性三角区。亡友赵国华调和二说，以为"帝"

① 卢连成、罗英杰：《陕西武功县出土楚殷诸器》，《考古》1981年第2期，第130页。

② 叶舒宪：《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》，湖北人民出版社，1994年，第178、180、181页。

③ 《世界上古史纲》，人民出版社，1979年，上册，第130页。

(蒂)的"字形源于象征女阴的花朵全状"①,然则"帝∶蒂"与苏美尔"花瓣∶En"之意象十分接近。

它们都是"阴性"或"母性"的,即令后来由男人专任"帝/尹∶君∶En",依然要保存乃至突出其阴性。"'帝'释为'后',古籍中多称'后帝'、'先后',都是以其母性生育的德性得名的。"②如果必要,则割去阳具,回归、发扬其母性、阴性。

伊尹和他的"权杖"

必须作个案看待的是伊尹。因为"尹"不仅与"恩"相似,"恩"带阴性,复与伊尹之女性化相关。

伊尹屡见于卜辞和文献,包括经书和楚辞等,是十分可靠的职兼圣俗的历史人物。

唐嘉弘既承认他是旧臣,本名挚,"人称阿衡";似乎又以其为通称,"'伊尹'即令尹,尹、令尹、伊尹、君的区别不过急读、缓读或轻读、重读的不同而已,并无任何本质的差异"(前引书,第172页),然则以职代名。

伊尹的政治地位极高。他相汤"承辅",而"尊食宗绪"(《楚辞·天问》)。郭沫若说:"卜辞对于伊尹的祀典,与先公先王同,即此所谓'尊食宗绪'。"③陈梦家亦称其显赫,祭典"介乎先公与

① 赵国华:《生殖崇拜文化略论》,《中国社会科学》1988年第1期,第147页。

② 夏渌:《中华民族的"根"——释"帝"字的形义来源》,《武汉大学学报》1982年第2期,第44页。

③ 郭沫若:《屈原赋今绎》,人民文学出版社,1954年,第765页。

先王之间"(《综》362)。丁山说,《后》1·22·1 以伊尹从祀商汤,"盖以伊尹配享大乙,可见其典礼之隆了"[1]!

大家都承认,伊尹或阿衡为师保之职。我们在《楚辞文化·南国的巫官》里曾力证"莫敖"之类师保实兼巫觋,犹如氏族长老、巫师往往互兼,而为"最早的教师"或"禖母(父)"。伊尹死后成神,卜辞曾向他祈禳风雨。

这些都跟苏美尔的 En 兼圣职颇为相似。

古文字的"尹"大致作 ,像"父"字那样"明火执杖",或持斧钺(权力标志)。我们在《楚辞新探》(第 726 页)里猜测,伊尹生于空桑,而又名"挚",挚者执也,执的最可能是桑木棍。桑、丧同音,甲骨文还若一字[2]。然则伊尹所执最可能是"桑木:哭丧棒"。以桑送丧者,是希冀死者再生,有如伊尹生于空桑(母腹)——他手"执"桑(丧)木,不仅为了殴圹逐疫,而且能赐令复生(参见桑蚕章),表示威权——"尹"字所执者犹如苏美尔"En:尹"的权杖,"君"之增"口",无非表示其能传达天命人心罢了!

这里的关键在"尹"之所"持"(一般学者都以为持"笔")。《说文》训尹为治,"又"之所持表示"握事"。所谓"握事"还原为具体意象,应即"握史",或表示"史"之握丨,丨是微型"神圣中杆",有如我们《中庸的文化省察》所分析;微型中杆可以"沟通天人,交际神民",是萨满天梯的袖珍版[3]——这正是孔广居《说文疑

---

[1] 丁山:《商周史料考证》,第 52 页。

[2] 参见闻一多:《古典新义·释桑》,古籍出版社,1954 年,下册,第 57 页。

[3] 参见萧兵:《再释"史"——史字诸说简评和再发现》,《淮阴师专学报》1996 年第 2 期,第 43 页。

疑》所说"丨,上下通也"之精义,他是用《说文》释史之"丨"为"通乎上下"的深意来通释君、尹之潜义的。

王国维、叶玉森等都以为尹、君所持为"笔"。

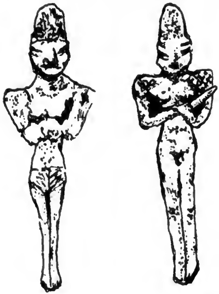


图 191　持"权杖"的人像

(左:乌尔女陶像;右:埃利都男陶像。欧贝德时期,苏美尔,采自塞顿·劳埃德)

这些小陶像有圆锥形头饰(或称"蜥蜴头"),肩饰,豆荚式眼睛。最重要的是手持小棍,有人说这就是最早的"权杖"。这跟伊尹之"尹"所持神圣的"微型中杆"有些相似。

李孝定《甲骨文字集释》也说尹"象以手执笔之形"(3·908),跟高田忠周、姚名达、马叙伦、高亨、高鸿缙、蒋善国诸氏释

“史”为持“笔”记事之说相合[①]。这也不无道理，史“笔”、尹“简”无非微型中杆的实用化。然而，诸家释尹当以白川静为长，“〔尹〕乃握持神之所凭之木杖之意”，有如“父字持斧、叟字持神火等相同，持有神圣之物之意也”[②]。神木的世俗化正是苏美尔式权杖(参见插图 191)。微型“天梯”或“神圣中杆”，逐渐变成了现实政治的符码！

案：旧石器时代(例如中国山顶洞文化)已发现鹿角刻纹之棒形器(参后)，可能是巫师法具或“家族和种族之领袖之信物”[③]。一般来源于打击用工具或武器。但这和“有史”时期标志政治权力的“权杖”有所不同。

苏美尔地方很早就使用“权杖”或其萌芽形式，见于绘雕。

最早的是埃利都遗址出土所谓“蛇”形头(可能反映人工头形畸变)神像，手里就持着小杖，这“显然是后世王杖或权标的起源”[④]。这可说是标准权杖的“前身”(参见插图 191)。

有时这种“权杖”还跟他们所崇拜的“芦苇秆”粘合。例如乌鲁克(Ⅲ)出土石膏瓶(参见插图 192)第一栏母神英宁(伊南娜)就以“芦苇旗杆”标示其“权威”。其他“王者”(En)、祭司或祈愿者也往往以“苇秆”相随。苏美尔早王朝中期“基什之王麦西里姆”权标头在吉尔苏出土，上面刻着双狮，还有铭文。

苏美尔人“天空”之神安(An)，即阿卡德人的安努(Anu)，

---

① 参见萧兵：《再释“史”——史字诸说简评和再发现》，《淮阴师专学报》1996 年第 2 期，第 44 页。

② 〔日〕白川静：《说文新义》(二·上)，林洁明译，《金文诂林》补·2·411。

③ 裴文中：《中国史前期之研究》，商务印书馆，1950 年，第 91 页。

④ 《世界上古史纲》，人民出版社，1979 年，上册，第 131 页。

图 192　神人纹样石膏瓶

（乌鲁克第Ⅲ地点出土，苏美尔）

上层伊南娜女神手执"芦苇旗杆"，其上有节，如"节杖"一般显示她的"权威"和"永恒"。中层是裸体的祭司。下层是动植物，为女神所司掌。

在他端坐的御座前，常放置这种权威的标志，"象征君权的节杖、王冠，冕和权杖"①。

四川广汉商代末期三星堆文化"器物坑"，某些学者认为其出土文物亦有与苏美尔—巴比伦器物形制相合者。其人物颇有与古印欧人种相似者。一号坑出土142厘米长的金杖（K1：1），杖端（长46厘米）平雕三组图案，有人物、鱼、鸟与所谓"穗叶"或箭等②（参见"氐人"节插图144）。

一般认为这是蜀王或巫酋的"权杖"。

有人认为它跟同地出土的青铜神树同样，代表神圣的"大木、桑木，即若木"③，我们记得，伊尹所执恰正是"桑木：丧杖"；桑林为殷商禖社，三星堆金杖也是"神树—社树的化身，国家之根本，权力的象征，当为权杖无疑"④。有人据以声称，三星堆遗存带有"隐蔽"的西亚文化因子。

金杖有"穗叶"图案——我们看是"箭"，箭射鱼鸟——而又有"节"，或以为蜀人崇拜竹图腾；我们则以为跟张骞在大夏所见"筇竹杖"有相似之点⑤。

屈小强等《三星堆文化》认为金杖跟西亚北非诸文明古国的"权杖"是可比的。

> 这柄金杖，从形制上看，与西亚、埃及较晚时期的权杖

---

① 于殿利、郑殿华：《巴比伦古文化探研》，第107页。

② 参见《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》，《文物》1987年第10期，第4页。

③④ 胡昌钰、蔡革：《鱼凫考——也谈三星堆遗址》，《四川文物·三星堆古蜀文化研究专辑》，1992年，第28、30页。

⑤ 参见萧兵：《张骞大夏所见筇竹杖即灵寿之木考——中西交通史上的一个疑案》，《中国文化》第12期，1995年，第140～146页。

相似，属于细长类型；并且，近东权杖的一个显著特点，是在杖首或杖身顶头部有图案，描绘胜利者的功勋，或叙述某些关乎国家命运的大事。无独有偶，三星堆金杖同样在杖身上端刻有平雕图案，内容也同样与国家权力有关。①

所以，他们认为："三星堆金杖看来是通过某种途径，吸收了近东权杖的文化形式而制成的。"②至于金杖的性质，他们认为："〔它〕实际上就是一具标志着王权、神权和经济、社会财富垄断之权的权杖，为古蜀王国政权的最高象征物。"③有如中原"九鼎"。

所谓"权杖"（Badge of authority），一般指"文明"或近文明时期标识政治（或圣俗）"权力"（power）的仪具，呈长或短棍形，杖头或杖身常见饰物。石器时代的类权杖一般暂称"指挥棒"（Batonde Commenderment，参见插图 193）。有人举出《山海经》夸父之"杖"，"灵寿实华"（筇竹杖），乃至"飞兽"等所拄之"杖"等为例④；其实，那都不是权杖。只有良渚文化安"钺"或有"镈"的长棍，带有"权杖"的性质（参见玉石节插图）。但那也主要是以"玉钺"表示暴力和权威。苏秉琦先生曾讲到内蒙敖汉旗大甸子夏家店下层文化遗址的"权杖首"⑤，确与三星堆金杖的"圣/俗"权威标志有些相似。童恩正提出所谓"东北——西南"

---

①②③ 屈小强、李殿元、段渝主编：《三星堆文化》，第 80、81 页。

④ 参见刘少匆：《雾中的王朝——三星堆文化杂谈》，三星堆博物馆，1998 年，第 27 页。

⑤ 参见苏秉琦：《华人・龙的传人・中国人——考古寻根记》，辽宁大学出版社，1994 年，第 78、190 页。

的草原或游牧"半月形文化传播带"①,宋治民也暗示像"权杖"之类"相似、相同的文化因素"在半月地带传播是"完全可能"的②——但若仅就"权杖",尤其是"黄金"作杖这一点而言,连"相似"都很难说得上。

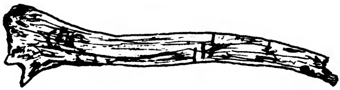


图 193 鹿角棒

(山顶洞人遗物,北京周口店)

这枚鹿角棒似有刻纹,已模糊不清。旧石器时代常见这类鹿角棒,所以有人认为这是原始的"指挥棒"或"权杖"。或以为巫师法具,或以为家族尊长"信物"。

至于苏美尔人之以"芦苇"代表生力、灵性或权威,或者三星堆金制"筇竹:灵寿之木"以及所谓有"节"的青铜神树(或拟为扶桑,或说似苇竹,参见插图 229),其象征符号意蕴,我们在"扶木:筇竹"文中已作交代,这里再撮述一下。

① 参见童恩正:《试论我国从东北至西南的边地半月形文化传播带》,《文物与考古论集》,文物出版社,1987 年;《中国西南民族考古论文集》,文物出版社,1990 年;《童恩正文集·南方文明》,重庆出版社,1998 年,第 58 页。

② 参见宋治民:《蜀文化与巴文化》,四川大学出版社,1998 年,第 147 页。

梵语用 Vamsa 表示“根茎：种系”——其原意却是芦苇、竹杆①。祖鲁人称分支芦苇为“乌瑟兰加”(Uthlanga)，其象征指涉为：我们(或人类)的始祖是由“一根芦苇上长出来的”②。因为无论竹节或苇节，都代表“节期”，表示生命、繁殖、寿数那无穷尽的周期性与规律性。所以标志“永恒”与周期循环的“节杖”或“权标”，有时也有“节”。

又者，苏美尔人主要以芦苇(称为 gigi－llu)为引火物，“已燃烧的芦苇名 gi－lil”③，视其如神圣，有些像中国改火用的五种“神木”(参见专节)。

刀杖斧钺之类一般都可以代表政治权威或政治暴力，是所谓“武器的批判”或霸权话语。殷墟卜辞：

(《京津》3182)

或以为表示以斧钺砍头，“表示钺之威严”④。山东地区史前和早期“文明”的遗存里出现了一些玉石的斧钺(参见插图 194)，跟良渚文化所见同样，“是用来表明墓主人生前的身份等级、社会地位并拥有一定的社会支配权力的标识”⑤，在民俗上与“权杖”等值。

---

①② 〔英〕麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜、李培茱译，上海人民出版社，1989 年，第 31 页。

③ 饶宗颐：《澄心论萃·蒲德侯〈说“火”〉书后》，上海文艺出版社，1996 年，第 253 页。

④⑤ 徐其忠：《山东地区史前文化中的玉钺》，《考古》1995 年第 7 期，第 622 页。

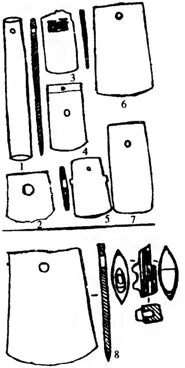


图 194　权力话语的斧钺

（上：夏商时期的斧钺：1、5. 二里头文化遗址，84M：11：3；2. 二里头 81YLVM6：1；3. 藁城台西遗址 M85：6；4、6. 殷墟妇好墓，M5：463，558，458；7. 惠民县大郭遗址商墓。采自徐其忠。下：8. 浙江瑶山良渚文化祭坛，玉钺及钺端饰，M7：2，3）

斧钺是威权或暴力的象征（或说，"王"字即钺之象形），殉葬时即代表墓主之身份等级与地位。苏美尔之 En，华夏之尹，俱以 Basileus 而掌持"权柄"，斧钺即与"权杖"等值。

所以，还有一事也并非不重要：尹、君或 En 所持的"〔权〕杖"，像刀斧那样也可以是武器（巴比伦后期象形文字里"君王"就用匕首来代表，中国的"王"字，吴其昌、林沄等也说是斧钺之象）。所以，"En∶尹"也由巫祝（或净身祭司）转化为 Basileus 那样的军务酋长。当然也有人说："En∶尹"是军事首领演成的。"氏族制末期军事民主制的机构到这时发展为国家的军事机关。军事首领大概发展为上文提及的 En。En 不是国王，而是执政，即一般称为执政官之类"①。

早期苏美尔王朝的卢迦尔（Lugal，王）也是由这种长老（祭司）、"尹寺∶En"和军务酋长发展出来的。还有军事性联盟的首领 Ensi，或称拍达西（Patesi），亦"兼有僧侣首领、军队统帅和水利设施主管人的职能"②，后来生长为世俗的君王。

再次看伊尹的体貌特征。这牵涉到"西域篇"草原路上的"秃头人"。前云，师保即褓母，上古多以女性或具有女性性征者为之。伊尹是"女师仆"（见《墨子·尚贤篇》），而且是"媵奴"，即"陪嫁奴隶"，如果不事先阉割，岂不秽乱宫闱？正因为他是最早的宦寺，所以被商汤派到夏桀那里做间谍的时候，得以随意出入宫禁，勾结妹喜，遂以"间夏"（《御览》卷一三五引《竹书》），或"亡夏"（《国语·晋语》，上·255）。伊尹称"小臣"，小臣者，童书业说，"盖阉寺之类，奴隶之属也"③。叶舒宪《诗经的文化阐释》也有详细的论证。我们都注意到有个证据。《荀子·非相篇》说："伊尹之状，面无须麋（眉）。"（2·46）前文曾怀疑，希腊作家所谓

① 《世界上古史纲》，人民出版社，1988 年，上册，第 134 页。

② 〔美〕爱·伯恩斯等：《世界文明史》，罗经国等译，商务印书馆，1987 年，第 1 册，第 71 页。

③ 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社，1980 年，第 375 页。

Argippaei，或 Balled Men（秃头人）有可能指滞留或回迁于阿尔泰山麓的某支苏美尔人，苏美尔人一部（尤其是他们的巫王、En或尹、寺）多科头净额，甚至"面无须眉"。我们现在还不能在秃头人，苏美尔 En、Enci 和伊尹的"面无须麋"之间找出什么必然性的"有机联系"；但是后者有如太监，第二期体毛不发达（参见《楚辞新探》第 759 页），却可肯定。

我们这个"发现"，受到台湾学者蔡哲茂的质疑。他主要的理由是伊尹有子，如伊陟（参见《综》519），"黄多子"，所以不是"太监"①；但史书上宦官有"子"毫不足奇，收养、过继、拜认，办法多得很，观魏忠贤等事可知。二是媵臣说晚起，不足信。如果仅以"只有战国记载"来否认古史传说，那神话学家就没有多少事可做。但有力的是，《晏子春秋》说伊尹"蓬头而髯"，《古文〔汲冢〕琐语》则说"赤色而髯"②，我们一时还无法辩驳。但或说其"黑而短"，却可能跟幼年被阉有关。传闻异辞，自然纷纭。而且其所引材料还不如《荀子·非相篇》古老可靠。

"君：昆：犬"与太阳

我们反复论证，牵涉中国西北部群团和语言的有一个极其重要的字汇：昆。

(1)犬戎：昆戎：混夷：绲夷

(2)昆弥：昆靡：昆明

---

①② 蔡哲茂：《伊尹传说的研究》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1996 年，上册，第 269、270 页。

如果(1)“犬戎”与“昆夷”可相置换的话，那么“昆”可读“犬”；在(2)里，“昆”又是君长或巫酋之称的词干，读音又接近“君”。

(3)【犬】 Kən，Kuən

【昆】 K‘an，K‘iwan，K‘ewan

【君】 Kün，Kiwən

而 kun一，Qun，在古印欧语(或竟是吐火罗语)，曾训读为“犬”。更麻烦的是：

(4)kön 或 kün 在突厥语族里有“太阳”的意思——而“昆：昆明”，也是太阳及其所闪耀的光明。天无二日，国无二主。“君”，也是太阳！

从汉字看，“昆”字从“日”，本是太阳符号。

叶舒宪曾试图揭示古代文字“昆”的“太阳：光明”的固有属性。

日行中天的时刻，是太阳位置最高的时刻，若用一个象形符号来表示，莫过于“昆”字。《说文》释昆字为：“同也，从日从比。”又“比”字在古文中作两人并立之状(杨树达说，《积·金石》87)，可知昆字本义似指处于人们头顶上方的太阳，也就是中午时刻，其空间等值意义为天顶上端与正南方向。……又因为太阳运行于天顶之际是光明的极点，所以“昆”字本身又具有了光明、发光的意义，以及与“阴”相对的

“阳”的意义。①

这就跟突厥语“昆(Qun,kön):太阳”的涵义不谋而合了!

使得问题更加复杂的是,白鸟库吉认为,蒙古语中读如kun,kuuen的词与匈奴之“匈”对音,其义为“人”。

【人】

〔蒙古语〕kun,kuuen:Hun(s)(人)

同属蒙古语族的同义词,义亦为“人”。

【人】

〔喀尔喀蒙古语〕kung(人)

〔布里亚特蒙古语〕kun,kung,khung(人)

〔卡尔玛克蒙古语〕kün,kümün(人)

〔达斡尔蒙古语〕ku,khun(人)②

——然则kun,kung在蒙古语里又有“人”的含义,——这跟kön,kun,kin(g)称“君”主要指尊长不同(但汉语里的“百姓”、“君(子)”等也往往有尊卑易位或泛指特指互换的复杂变化);然而跟“kön:太阳”、或“昆:犬”之类是否能否调和,就有待专家的深入研究了。也许,kön或kun由“太阳”、由“犬”、由

---

① 叶舒宪:《中国神话哲学》,第21～22页。

② 参见〔日〕白鸟库吉:《东胡民族考》;原载日本《史学杂志》第21编第4号,第391页。

“太阳神犬”衍义为强大、为神圣，甚至以之称“君”、名“族”、呼“人”，都是不奇怪的事，只是我们研究未精而已。

晋常璩《华阳国志·南中志》：“夷人大种曰‘昆’，小种曰‘叟’。”

岑仲勉氏曾提出，“昆莫”、“昆靡”之“昆”，《切韵》音 kuən，“乃西南民族首长之称（见《南中志》），其实此一名号推行极广，近而汉语之‘君’（《切韵》kiuən），远而哥德语之 kuni 等，甚至突厥本族之 qan（q 与 u 相联系，拉丁及英法文均同）或 khan（汗），寻前文所比定，可信语根同出于一源”①。这样，甚至于

【昆】上古音见纽文部 kuən；《切韵》kuən
【君】上古音见纽文部 kĭwən，kün；《切韵》kiuən
〔哥特语〕kuni（君）
〔英语〕king（君）
〔突厥语〕qan，xan，khan，qaghan（汗，克汗，可汗）

等等，不都可能有一个共同的语源吗？

而何星亮也曾猜测，“匈奴”、“胡”等族称原来都是“古突厥语、撒拉语谓‘太阳’之 k'yn，k'un 之意”②。

恩格斯曾经讨论过表示“血族团体”的 gens（氏族）一词的来源，说：“gens（氏族）一词，象同意义的希腊语 genos 一词一样，来源于一般雅利安的字根 gan（德语为 kan，因为在德语中，

① 岑仲勉：《汉书西域传地里考释》，下册，第 372 页。
② 何星亮：《匈奴语试释》，《中央民族学院学报》1982 年第 1 期，第 37 页。

通例是用 k 代替雅利安语的 gan 的，意思是‘生育’。”①而 kan (gan)则相关于古印欧语(字根为 gan)。

【氏族/生育】
〔梵语〕dschanas
〔希腊语〕genos
〔拉丁语〕Gens
〔德语〕—gan

它们又衍生出——

【君】
〔哥特语〕kuni
〔古代斯堪的那维亚语〕kyn
〔盎格鲁撒克逊语〕kyn
〔英语〕king

它们“都同样表示血族、世系”②，进而表示“君尹”。

恩格斯还说，genos、gens 都带有“出自一个共同的男祖先”的父系氏族的意思③。这样的父系氏族兼用自己的“组织形式”称呼自己的首领也是很自然的事。于是——

【君】
kuni—könig、kuning(王)

---

①②③ 〔德〕恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 81、103 页。

kin－king（王，君）

等“尊号”便从“氏族组织形式”里袭用或诞生。所以，恩格斯在下文指出，用德文 kōnig 翻译希腊的 Basileia 在语源上完全正确，“因为，《kōnig》（kuning）是由 kuni，künne 而来的，即‘氏族首长’的意思”①。在词义的演进上，这跟苏美尔的 En：Enci/Lugal 以及古汉语“尹：君”都是颇为相似的。请参见“列人之国·剑刀”节。

恩格斯说 kuni 或 kin（king）又有父系氏族首领之意，而甲骨文有“族尹”之称（参见《合》5622）。张政烺说：“族尹当是一族之长。”②

岑仲勉便曾在此基础上讨论印欧“根本语文”跟古代汉语的某种对应关系。他说，德语族里的 kuning、künne、koning——

> 如果略去末一音组或语尾（因为汉语是单音词），就跟汉语之“君”（中古音 kiuan，旧北京音及南方官话 kün）甚为密接。③

他特别提到：“古以‘君’比太阳，而古突厥文实呼太阳为 kün，那也不是巧合的。”④这可以参见论“鬼：昆”关系节。

---

① 〔德〕恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，《马克思恩格斯选集》，第 4 卷，第 81、103 页。

② 张政烺：《卜辞裒田及其相关诸问题》，《考古学报》1973 年第 1 期。

③ ④ 岑仲勉：《西周社会制度问题》，新知识出版社，1956 年，第 33 页。

他甚至认为，gens、genos 之为“氏族”(clan)曾引申为“郡县”(district，canton)之义，“按汉语‘郡’，中古音 g'iuan，《风俗通》“郡者群也”，郡、群同音。e 的圆唇音为 ö，ö 和 ü 很容易互转，由是希腊或拉丁语如省略语尾，依语音变化律，则 gen－gün－kün，正是旧日北京及南方官话‘郡’的读音”①。这牵涉过多，只好打住。

这里特别要注意作为东西方“桥梁”的“塞种：斯基泰人”对“王”的称呼。前引印度学者罗睺罗(S. Rahula)《中亚史》认为他们操东伊朗语②；塞语称“王”为：

【王】
kanag(王)
Mahakanag(大王)③

kanag 极像 könig 与 kün(君)的中间环节，进入单音节的汉语后尾音失落。

kanag 的另一音源，可能跟古波斯语的 akinakes 有关，后者义为“剑”④，尚武民族从西亚到中亚都有以剑刀称“君”者。(参见专节)

而如果再把“犬”(汉语上古音溪纽元部，音 k'iwan)加入这

---

① 岑仲勉：《西周社会制度问题》，第 33 页。

②③ S. Rahula, *History of Central Asia*(《中亚史》)，Calcutta，1964，p. 10；引见王治来：《中亚史》，中国社会科学出版社，第 1 卷，第 20 页。

④ 参见〔日〕江上波夫：《欧亚大陆古代北方文化・径路与师比》，山川书店，1948 年，东京。

个系列，又将如何呢?

犬：昆：君

那么，“君”与“犬”不是有可通之处吗?

后世人自然以为大不敬。但苗瑶畲族以“槃瓠”为祖先，为君王，为“犬王”，不也是史实吗?

作为獒犬的槃瓠原型为藏犬，读音为：

【獀】

kyi，khyi

任乃强先生曾指出其即《山海经》神狗“獀貐”，我们曾补证它就是古史里的“渠叟”(《山海经》写作鉅貗，参见专节)，不也是至圣的犬神吗?

甚至可以在——

khyi，kyi：k'iwan：kiwən：kuən：kun(king)

獀(貐)：犬：君：昆：王(君)

之间找到一条“语音干涉”的淡淡轨迹来。这却只好留待有心的历史语言学家了。

在西部地区，狗在家畜乃至家庭成员里地位十分特殊。这不但是狩猎游牧生活的残余，恐怕也不仅是所谓“图腾意识”所能解释(培育并热爱 kyi 的藏族便不以犬为“祖先”)。它也许有更深层的信仰为依据。有署名“生人”者撰《羌海杂谈》说：

蒙、番(指藏族)牲畜贵于人,犬尤为众畜之主。……番俗,犬为贵,众畜次之,人为轻。①

顾实曾引为"犬戎"及"狄"族以犬为称的理由:"犬戎者,《诗·大雅·緜篇》作混夷,《皇矣》篇作串夷,《周书·武成》序作昆夷,《尚书》作畎夷;夷、戎一也,凡混、串、(案:疑音贯)、昆、畎,皆当为犬之同部,及同声借用字。……曰犬戎,曰獯鬻,曰玁狁,皆多少带有犬之关系。《史记·赵世家》曰:'与我一翟犬。'此亦'翟'本字当作'狄'从犬之证也。"② 识此,方知藏犬在藏族社会生活中之地位,乃至"君:昆:犬:禊"间可置换、可互转的原理。

"十"、"卐"、"王"与巫

由"尹/君/昆"和"咸/飒/甘"必然引出"巫"的形、音的来源问题。音,暂付阙疑。这里我们只重提东西方不知为何完全相同的神巫标志或符码:王。

一般说来,它跟"十"字、"卐"同样,也是太阳或太阳光、太阳光箭、太阳眼睛的符号(参见插图 195)。可惜此字异解纷纭,至今未能给出一个较为合理的解说。其字,或说规矩纹变体,或两"工形"绕线器交叉,或两"异形规"(工)交错;或说 ⨳(癸)之变体,是一种武器或工具;或说,表示萨满"天梯";或说巫师所用"筮占"法具(蓍草或"木片"交叠);或说是测量土地"四向"及"中

① ② 顾实:《穆天子传西征讲疏》,第 10 页。

图 195　卍族符号

（青海乐都与民和出土陶器；下：玛雅文化，斯达图与玛雅符号或象形文字，采自王大有等）

世界性的十字及卍族符号一般说与“太阳光”或“阳光四射”关系较大，可以象征繁盛、繁育等等。所谓𢀖：巫形符号与之似为同类，却有很大争议。

心点”的仪器，甚至与“射箭定疆”的古俗干连（此说跟十字×字的“指向”功能相关）；或说，“贯玉为巫”，此字表示灵巫“治玉”。

目前我们只能推测，这主要是标志太阳光芒“四射”的十字纹的异变。卜辞之“𢀖”（巫）常联系于四方或四方之祭。卜辞有“四巫”，即“四方之巫”，或是“神名”（《综》578）。所以，十、𢀖乃

至 形符号都表示指向"四方",甚至可读为"方"字。

李学勤曾依照唐兰先生之意,将"𢀖"与含山玉片中心的"八角星纹" 联系起来,认为都是标识"巫"的符号①。

后来,艾兰说, 可能表示"方"②。

范毓周亦读为"方"③。

恰好尹湾汉墓简牍《博局占》规矩纹中央有一"方"字,李学勤便也说八角星号乃至𢀖字都是"方"字的不同写法④。

艾兰的分析很有意思,她说"方"既是方形又表示"四方",那么符号化起来就是十或 。甲骨文 有个框架:H。这是一种木匠用的方尺(引案:张光直说 H 还可以用以绘圆,既是矩又是规,交叉起来就是𢀖)。甲骨文的"巫"作𢀖,《说文》的"巫"作 ,都由 H 或"方"演化而出。历组卜辞的"帝于𢀖",跟常见的"禘于方"或"方禘",都是一个意思。那么,𢀖(甚至于巫)不但"作为'四方'的含义来使用",又能"指出'四方'"⑤——其实,简洁一些说,𢀖就是由指示四方的"十"字符号演进出来的,本质上仍是"阳光四射";所谓八角星纹的 最初也表示阳光射向"四面八方",同样具有指向功能(参见我们对于四方十字以及《周易》八卦的研究),而且,可能与"射箭定疆"之俗相关(另详)。

李学勤也说,"'规矩纹'这种图形明确**指示着**四方或八方,

---

① 参见李学勤:《走出疑古时代》,第 120～121 页。

②⑤ 参见〔英〕艾兰:《龟之谜》,第 85～91、85 页。

③ 参见范毓周:《殷墟卜辞中的"𢀖"与"𢀖"帝》,《南方文物》1994 年第 2 期。

④ 李学勤:《〈博局占〉与规矩纹》,《文物》1997 年第 1 期。

其体现阴阳四时五行学说的功能即自此而来”；所以，十、亚乃至 （不论其读不读“方”），都可以认作属于“一类”的“指示方位的图形”①。

至于其在世界文化史上的演变，大约在公元 5500 年，苏美尔出现了哈拉夫（Halaf）时期的彩陶。“人们认为这些彩陶刚好是与这一时期的酋长制同时出现的。200 年以后，最早的农耕者在美索不达米亚三角洲居住下来”②。

正是哈拉夫遗址出土的女神雕像肩部有亚形符号。这也是从“太阳十字”繁变出来的世界性神秘符号。饶宗颐先生指出，从哈拉夫女神到周原蚌雕人头像，“说明高加索塞种在中国地区活动悠久的历史”③。而且在两河平原发现的所谓“特洛伊女神”像的阴部发现 字符号，这证明它们跟“原始十字架”一样也是繁育力的象征。而太阳同样是“生命的源泉”，Sun 原有“生殖者”之意；太阳有时可以跟生殖器官“换位”（详见我们对四方十字的研究），那么亚字也不无可能与生殖相关，而为巫师所“重用”。

陕西周原出土“陶文”和骨雕上发现亚形符号。

前引林梅村说，有亚号的周原蚌雕表示的是吐火罗人④。他戴的尖顶帽子，有些像希罗多德所说的斯基泰小帽。作为居

---

① 参见李学勤：《〈博局占〉与规矩纹》，《文物》1997 年第 1 期。

② 〔美〕B. M. 费根：《地球上的人们——世界史前史导论》，云南民族学院历史系民族学教研室译，文物出版社，1991 年，第 414 页。

③ 参见饶宗颐：《历史家对萨满主义应重新作反思与检讨——“巫”的新认识》，《中国文化的过去、现在与未来》，第 409 页。

④ 林梅村：《开拓丝绸之路的先驱——吐火罗人》，《文物》1989 年第 1 期，第 70 页。

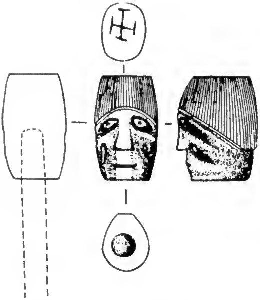


图 196　𢀜(巫):太阳和繁育的符号

(陕西召陈宫殿遗址出土蚌雕人像,T45:6,西周)

殷墟卜辞的"巫",跟西周瓦文、蚌雕人像头顶所刻,都作𢀜形。然则蚌雕人就是高加索人种之"胡巫"。𢀜跟卍卐等都是"十"字族的"太阳"符号,但又是生殖或繁育的象征——它曾出现在西亚女神的肩部或阴部。英语之 sun(太阳)原来也有"生殖者"的意思。

留在甘宁之间或河西走廊,后来可能与"伊赛顿人"叠合的月氏乌孙先民①,他是跟周人常来常往的"巫酋"一类人物——头部𢀜形符号表示他是"太阳神巫"或胡巫(参见插图 196)。月氏乌

① 参见尹盛平:《西周蚌雕人头种族探索》,《文物》1988 年第 2 期。

孙跟塞人们一样是崇拜那跟骏马一般奔驰的太阳的。

亚形符号出现在周原不是个孤立事件。这个遗址出土的一件板瓦绳文阳面也刻有亚字①。

林氏说，1978 年，阿富汗的西伯尔汗黄金丘发现公元前 1 世纪月氏人遗存，一件金剑鞘边缘也镂刻了许多个亚字符饰②。

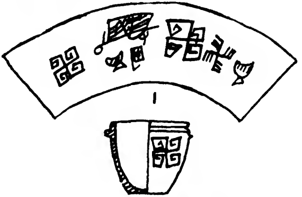


图 197　小河沿文化陶罐及符号

（内蒙古赤峰石棚山 M52 出土，新石器时期，采自李恭笃）

这件深腹罐上刻划的符号（或说"原始文字"，非），以卍或卐字变体为主，意义不明。马家窑文化，乃至广汉三星堆"巫者"冠沿上都发现类似符号——与巫师的联系特别值得注意。也可见这种源于"阳光四照"的符号已分布到东北亚。

青海乐都等地彩陶出现与亚字性质类似的卍形符号，饶宗

① 参见陈全方：《周原文化》，第 189 页。

② 林梅村：《开拓丝绸之路的先驱——吐火罗人》，《文物》1989 年第 1 期，第 70 页。

颐氏也认为它作为古羌文化的因子可能接受月氏等“西胡”乃至西亚文化的影响。更“由于卍号在古代中国分布地区，西则湟水流域，东至辽宁小河沿地带，为古时析支、鲜卑之地”①，分布之广，令人讶异。“青海自古以来与西域及波斯交往频繁，以此例彼，西亚陶器上之卍号（或卐号）与青海之彩陶上屡用卍号为标记”②，其间原由，大可玩味。另外，内蒙古赤峰石棚山新石器时期遗址 M52 出土的一件深腹陶罐上有好几个刻画符号，意义不明（参见插图 197）；以卍或卐形的变体为主者③，陆思贤说是两组回纹，“释雷、电、神”④；其说接近“太阳火”飞旋之意象（参见“中国与西亚的关涉”章；插图 42），但也只是臆测。此可见该符号已传播到北亚、东北亚。

我们之所以一再提起这种与“太阳火”密切相关的符号，是因为祭司—巫觋往往以掌握“圣器”或“圣火”而控制宗教“特权”和利益，所以他们常以它为徽识，为尊荣——广汉三星堆祭坛中层四位“巫者”的冠沿上就镌有跟小河沿文化一样的徽号⑤：

这些如果都当做“十”字族的演进，当做“太阳火”“太阳光

---

①② 饶宗颐：《说卍（svastika）——从青海陶文谈远古羌人文化》，《饶宗颐史学论著选》，第 9、10 页。

③ 参见李恭笃：《昭乌达盟石棚山考古新发现》，《文物》1982 年第 3 期。

④ 陆思贤：《神话考古》，第 100 页。

⑤ 参见樊一：《三星堆寻梦》，第 85 页。

箭”或“阳光四射”的符号，从而是“指向”的标志，以此表明神巫有融入自然，代表太阳，并且控驭四方的能力，也许容易理解一些。

“膜拜”之礼来自何方

《穆天子传》跟“西膜”相关者，除“膜稷”外还有——

膜拜

《穆天子传》卷二，穆王入昆仑丘前，赐当地人黄金、朱带、贝饰、工布等，“囗吾乃膜拜而受”(集释本，102)。郭注：“今之胡人礼佛，举手加头称‘南膜’(引案：犹今称“南无阿弥陀佛”)。〔膜〕拜者，即此类也。〔膜〕音模。”

此事疑端异解颇夥。但总是一种礼节，应先用于仪式，姑附于巫师章内讨论。

陈逢衡《穆天子传注补正》引《礼·玉藻》“君赐稽首，据掌致诸地”，说：“‘膜拜’者，据掌致地之谓也。”但看《穆传》，卷一云“稽首”，卷二谓“膜拜”，二者应有别。

顾实《穆天子传西征讲疏》说，膜为“拓”之借，拍也，击也，拊也。《周礼·大祝》释文说：“今倭人拜，以两手相击。”今人所谓鼓掌致敬，希腊罗马等亦以两掌相击，示对方以无武器。但这不是“膜拜”古义。

好发怪论的卫聚贤在《山海经的研究》里已注意“稽首”与“膜拜”的区别。他说：

> 据《穆天子传》自昆仑山以东行的是"稽首"礼，昆仑山以西行的是"膜拜"礼，而且有"西膜之所谓……"膜稷字样，是西膜当是西方民族的一个总名词。①

他认为，"膜：母"同音，又读如"番"(ban)，"西膜"可拟为"西(王)母"。"王母"的拼(合)音为宛，西王母即是西宛(大宛)"②。其说固属无稽，但"膜拜"之异，却值探索。

学者们对郭注指责有加，但他敢用异民族礼俗解释疑难，不但勇气可嘉，而且启迪无穷。当然，"膜拜"不一定等同于印度之"举手加头"或"合十"、"问讯"—— 但印度这种拜式的来源以及与亚洲敬礼方式的关系不是不值得勾稽的。

目前所知，双手并举于胸前，交握(而非合掌)以为敬者，首见于两河平原新石器时代和以后的"神象"或"祭司"(或称还愿者)的造型(参见插图 198)。

"西膜"，有人说相当于"寿麻(靡)"，亦即苏美尔(sumer)，然则"膜拜"正是苏美尔双手交握于胸前之拜敬方式 —— 有的学者径用"双手合十"来对译苏美尔的"膜拜"式(其实那不一定是"合十")。

卫挺生《穆天子传今考》说得较准确："膜拜云者，谓西膜式之参拜也。"王贻梁《汇校集释》也说："膜拜，西膜人之拜式，具体不明。"(第 109 页)赵俪生推论说："假如西膜之人的拜法就叫'膜拜'，那就不一定是佛教〔传入〕以后的事情了。"③

---

①② 卫聚贤：《古史研究・山海经的研究》，商务印书馆，1934 年，第 2 册上卷，第 5 页。

③ 赵俪生：《〈穆天子传〉中一些部落的方位考实》，《中华文史论丛》1979 年第 2 辑，第 292 页。

图 198　苏美尔人双手交握为礼敬
(阿布神庙 12 神像之一,或为祭司,或为还愿者)

《山海经》"寿麻"、《穆天子传》"西膜",或说即 sumer。所谓"膜拜",也有人说指"西膜:sumerian"双手交握之礼,与"稽首"有所不同,跟南亚的"合掌"为礼更是大异。

案：佛教有"问讯"礼。《法华经·从地涌出品》："〔四菩萨〕各共合掌观释迦牟尼佛而问讯言……"任继愈《宗教词典》的解说是："以两手相屈，曲腰至膝，操手下去，合掌上来，两手拱齐眉，叫做'问讯'。"（第450页）"合掌"从腰至眉是其要领。惜不知所自。《法华经·譬喻品》："即从座起，整衣服，偏袒右肩，右膝著地，一心合掌，曲躬致敬，瞻仰尊严。"《佛教词典》说："原为古印度的一般礼节，佛教沿用之。"（第415页）

印度的"合掌"膜拜首先涉及"沙门"，沙门又涉及"萨满"；而Sramana（沙门）与shaman（萨满），语音又同涉及"西膜/soma：寿麻/sumeru/sumer"，使得事情更加复杂（参见"草原之路"章及本章第一节）。但此处也只能搁置。

从民俗角度看，"合掌"跟"拍掌"（或抚胸，握手）无非是表明手无寸铁，且抚"心"表诚，渊源甚古，佛教等只是加以利用和"改进"。

殷墟卜辞里诸家读为（高祖）"夒"之字，多作——

像猿猱形有短尾且特大其足之怪人，与本题密切相关的，是陈梦家所说，它"像人而低首至手之形，一手是上举在胸前的"（《综》339）。他以为这就是"稽首"，指认："古所谓'稽首'是低下其首至于上举于胸前之手，并非如后世的叩首。"（《综》339）然而甲骨文所见是侧面像，只有一只手，假如两只手都举到胸前，岂不正是"双手交握"或竟"双手合十"？

西周金文常语"拜手稽首"（《卯殷》作"拜手页首"），窃以为"拜手"者就是"膜拜"，因为它跟苏美尔造像所见"双手交握"于

胸前无异，而与单纯的“稽首”不同，是西来的敬礼式与中土调和者。

如果仅从现存“拜”字分析，它本身便表示“合掌”，或双手交并。

《说文解字》卷十二手部有“拜”字，篆文作拲，云“首至地”（宋刊本）。“叩头”实非先秦古礼。段注改为“首至手”，以符“稽首”古义。他的《经韵楼集·释拜篇》说：

> 拜者何也？头至手也。头至手，故经谓之“拜手”。凡经或言“拜手”，或单言“拜”，一也。《周礼》谓之“空首”，郑（玄）曰：“空首，拜，头至手，所谓拜手也。”何休注《公羊传》曰：“头至手曰拜手。”某氏注《尚书》曰：“拜手，首至手。”皆其证也。

张光裕称赞其“最具卓识”，“拜本身之动作只是首至手也”①。这种解释较为准确。但更准确地说，“拜”只涉“拜手”，“稽首”才是低头，所以《说文》古文“拜”作：

略似两手并合之形，引扬雄说“拜从两手下”，“两手”（并）之解最合古义。篆文之“拲”即拔，如吴大澂《字说·拜字说》所说，从手从“华”（古文略），原义为拔擷花草，假借为“拜”，这里不多牵涉。

① 张光裕：《拜䭫首释义》，《中国文字》第28册，台北，第2页；参见《金文诂林》13·6619。

《书·益稷》:“皋陶拜手稽首。”《书·召诰》:“拜手稽首。”传:“拜手,首至手也。”或作“拜首”。《周礼·春官·大祝》有“空首”,疑应读“控首”。宋释道诚《释氏要览·礼数》:“拜首,谓以头至手,即(《周礼》)第三‘空首拜’也。”

金文之“拜”多假从手从华即“㭨(花)”之“捧”为之。但高田忠周《古籀篇》说,《齐侯钟》、《善鼎》拜字从“两手”(54·5)。

所谓“稽首”或“首至手”之状亦见于金文,例如:

(《友簋》)

(《康鼎》)

(《康殷》)

其间不无变异。

张光裕说:“‘拜手稽首’一辞,在金文所有稽首礼中仅占十分之一,且自穆王以后始得见之。可知‘拜手稽首’实较‘拜稽首’为晚出。然则‘拜稽首’于稽首礼中当为最早见之者矣。”①此说对我们的论点十分有利,似若“膜拜:拜手”合掌交握之礼系穆王西征引进中原者。但此非定论,还有待专家们考索讨论。

① 张光裕:《拜䭫首释义》,《中国文字》28·2;《金文诂林》13·6613。

第三章

迷幻药与生命树

“寿麻：Soma”及其特性

“寿麻”是《山海经》里最诱人、也是最烦人的难题。寿靡与施糜、羡门甚至 shaman 都有些蛛网般的牵连。

作为地名，“寿麻”与“寿靡”、与“西膜”对音，无论是读音或方向，都指涉西亚的文明古国苏美尔(sumer)。已专章讨论。

作为神树或“仙药”，它又跟古代印度的“苏摩”(soma)几乎完全一致(这就是本章考索的重点)。我们说过：假如能证明南亚神酒“soma”跟西亚平原“sumer”有神秘联系的话，那么世界文化史上一大疑团便会涣然冰释。可惜暂时还不能。这需要东西方学者的通力合作。我们只是“提出”并略作猜臆而决无可能“破解”。

案：近年，芮传明、余太山也认为“寿麻：苏摩”对音。他们说：

> 就语音而言，"寿麻"完全可以作为"soma"的译名。因为 soma 之正式译名"苏摩"的上古音……发音一致，显然无疑。①

他们的拟音大体如下(以郭锡良拟音为参照)：

> 【寿】 禅纽幽部 ʐəu(芮，余)/ziəu(郭锡良)
> 【苏】 心纽鱼部 sɑ(芮，余)/sɑ(郭锡良)
> 【麻】 明纽歌部 ma(芮，余)/mea(郭锡良)
> 【摩】 明纽歌部 ma(芮，余)/mua(郭锡良)

禅、心二纽在这里区别不大(清、浊齿音)，例可通转。

其实，ʐəu ma(寿麻)跟 sama 或 somer、sumer(苏美尔)，甚至 sumeru(须弥)区别也不是很大的，其间微妙，不待烦言。只是限于材料和知识，我们不愿说得更多。

"寿麻"不但是国、是地，而且还是"人神"(参见插图 199)。

《山海经・大荒西经》有"寿麻"之国。这里的寿麻便被奇特地人格化(但它立即又变成一棵"树"，或一根"柱")。对照以古埃及枣椰树女神形象，《淮南子》"桑林生臂手"，也不仅是桑林神创生臂手之意，而且暗示"桑林"能够长出"臂手"。

> 南岳娶州山女，名曰女虔、女虔生季格，季格生寿麻。寿麻正立无景，疾呼无响；爰有大暑，不可以往。(410)

---

① 芮传明、余太山《中西纹饰比较》，上海古籍出版社，1995 年，第 269～270 页。

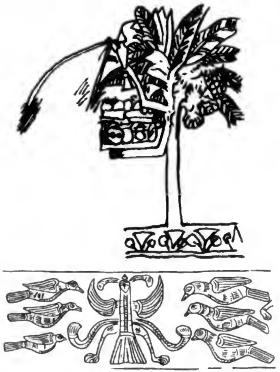


图 199　人格化的神树

（上：古埃及 18 王朝浮雕，枣椰树女神；下：江苏徐州十里铺汉画像石，神树与鸟）

神树与人形合为一体，多见于埃及与西亚美术，或女神身上长出枝叶，或枝叶间生出肢体，如“桑林生臂手”。中国也间或一见。神树有足、有首，以翼代手，头部、腰部还骈生枝状饰带——它们又都构成枝桠，显然是神树的人格化。这跟寿麻被当成人的意构一致。印第安的某些块根或草本“迷幻药”，服食后也会让人感觉它已“人神化”，成为自己的超升“伙伴”或“同盟”。

其世系是：

┌南岳
└州山女女虔→季格→寿麻

“寿麻”在这里显然是人格化的“神树”或“仙药”。

清吴任臣《山海经广注》引《冠篇》：“黄帝鸿初为南岳之官，故名南岳。”《路史·后纪》说：“帝鸿生白民及嘻，嘻生季格，季格生帝魁。”那么这里“寿麻”就是“帝魁”。似言其魁梧超绝。不知所据。看来都是后世整合的结果。女虔，袁注据其说疑为黄帝系女魃的故事(参见第410页)，可能还受了郭注“大暑”为“热炙杀人”的暗示。女魃固能致旱，但如果由女巫扮演旱魃，被烄被曝，那只能像“女丑之尸”那样死去。但这与本节无干。暂时还找不到解释。

《山海经》的“国”跟后来的“国家”或“侯国”或“酋邦”等都不一样，它大略指某种占据一定范围土地、有一定组织的群团，有些还是文化性的，不能看得太死。例如前举的“巫咸国”，就是指拥有较多“特种巫师”(咸：甘：萨满?)的群团。这里的“寿麻”之国，很可能指生长着相当数量“寿麻”，或竟经常服用寿麻的地区一群团。为谁所“生”，可能有文化传承的意思，可惜我们对“寿麻”(作为“国”或“人神”)的先世一无所知。“南岳”至多暗示它处在南方而已。

《大荒西经》这节话实在玄妙：既为季格所“生”，那么寿麻肯定是位人神——但他“正立无景(影)”，分明是赫拉克里斯或阿特拉斯那样的“立柱”，它的周围空旷寂静极了，“疾呼无响”，没有一丝回声，甚至呼喊都被吞灭了。看样子像是“天柱”或“中心树”(世界树)，或树型“宇宙轴”，而不是“山”型的“人像柱”。

这里，我们必须注意：印度的 soma，既是月之神，也是“苍天的支柱”。印度的 soma 还曾因其为神圣祭品而变做“祭物神”，被称为“大神”。

《大宝积经》（卷八〇）世尊自述曰：“亦曾作王名苏摩，乃至失命不妄语。”这就是说 soma 曾是神王，释迦牟尼曾经化身“苏摩王”。这里，soma 是人格化的神。

马雅的古代绘画或雕刻里，神秘的蛤蟆菌曾被塑造成“人像柱”似的“人菌统一体”（参见插图 208、209）：有的菌柄是“人”像；有的人头正如菌盖那样，从根部慢慢生出。这可能是巫觋，也可能是蘑菇神，颇像作为神菌的“寿麻”的人格化（参后）。

更可以作为参照的是，纳西族祭天仪式三神树当中的柏树，既可代表神，又可代表“人”或“人—神”（后来又说成“王”或“皇帝”，见下）。旁边的两棵，分别象征“天/地”或“阳/阴”，同时又被认为是传说始祖崇仁丽恩的“岳父母”①——可见神树可以“人格化”。印度岩画里就有类似的形象（参见插图 200）。

而从灵药本身来看，人形者最具 mana 或神性——因为“人是万物之灵”。最灵验的是，酷似男女，四肢与性器官毕具的“人参”②——蘑菇或致幻植物块根近似人形或人参者也较为灵验。（参见插图 201）。印第安萨满在使用蔓陀罗块根举行巫术性迷幻通灵仪式时也往往将它制作成人形。人格化的寿麻之神也许就是在这种“人—菌”或“人—根”合一体之上升华而出的。欧洲作家描写的蔓陀罗根，有时像山羊或狗，有时“像两个贴在一起

① 参见和志武：《从象形文东巴经看纳西族社会历史发展的几个问题》，《东巴文化论集》，云南人民出版社，1985 年，第 215 页。

② 参见〔日〕中野美代子：《孙悟空的诞生——猿猴民间故事学与〈西游记〉》，玉川大学出版社，1980 年，东京，第 110 页。

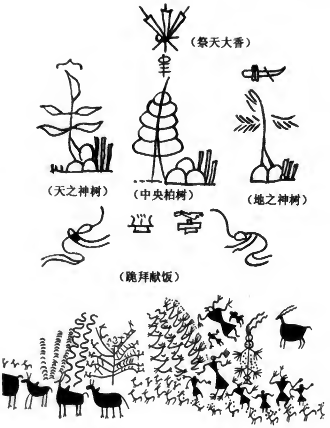


图 200　享受祭祀的“人神树”

（上：纳西族祭天神坛方位，采自李霖灿，部分；下：印度色特昆达岩画）

祭祀场面或祭坛前的神树往往代表着神人，或被人格化，人形化，“树/人”融为一体。

的矮人，他们全身都有眼睛，有不少腿，几只胳膊，一些角和一条尾巴"①。也像"人参"。

正如《淮南子·地形》说的，神树是"众帝所自上下"（于天）的神圣通道，太皞或某帝曾经在"帝休"之木上休憩，并缘"建木"而登天（这是"天梯"无疑）。李丰懋说，由史实观之，当是古帝"行登天祭天仪礼时，以圣木为仪式之物"②。即如屈原《离骚》，也是想象着自己升天的情境，"模仿古帝王祭天、升天的礼节"③。

许多民族在"祭天"时都要建"树"或"梯"，不仅限于萨满文化圈。例如前举纳西族祭天，场坛上要立三棵神树：天树、地树和"中心柏树"④——它是"天梯"兼"宇宙轴"，有如建木，只是后来被说成"象征皇帝"⑤罢了。洛克就说它代表的是"神"，称为"绪"（参见插图 200，上）⑥。

然而，"寿麻"主要是以"宇宙轴"出现的神树。建木，也是以"世界树"的形式成为中心象征的（参见插图 202）。

据《海内经》，建木生于"都广之野"，所谓"天下之中"（郭注）。它的形象是：

> 有木，青叶紫茎，玄华黄实，名曰建木，百仞无枝，有九

---

① 参见〔法〕雅克·洛克希：《巫术奇观》，谢军瑞等译，上海文艺出版社，1991 年，第 13 页。

②③ 李丰懋：《神话的故乡——山海经》，第 229 页。

④⑤ 参见李霖灿：《么些研究论文集·中甸县北地村的么些族祭天大典》，台湾故宫博物院，1984 年，台北，第 228 页。

⑥ 参见〔美〕洛克：《纳西人驱逐使人致鬼之恶病的仪式》，《国际东巴文化研究集粹》，杨福泉、白庚胜编译，云南人民出版社，1993 年，台北，第 28 页。

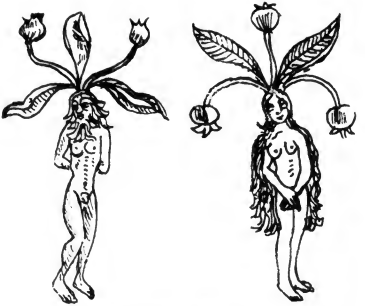


图 201　毒参菇的雌雄人形根
（采自罗迪亚·米勒）

某些迷幻性或兴奋性的块根酷似人形（就像中国人熟悉的“人参”），因而被认为分外灵验，因为“人为万物之灵”，当然具有最大的灵性。其中可分男女或婴孩形状的更有生命力或繁育力或“性刺激”功能。“寿麻”也曾被人形化，只不知道其作蘑菇状者是否也具“人形”。

欘，下有九枸，其实如麻，其叶如芒。大皞爰过，黄帝所为。(448)

它跟世界中心的“寿麻”是可以互喻、可以相转的关系。最重要的两项指标——日中无影，呼而无响——被《山海经》（寿

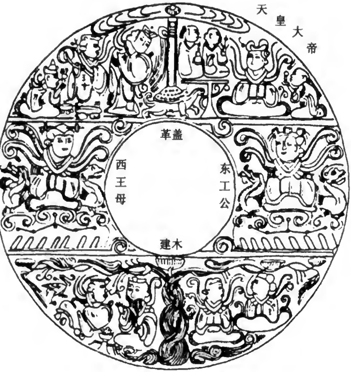


图 202　汉镜里的建木

（林巳奈夫的构拟）

"建木：寿麻"矗立在"世界中心"。所谓"华盖"，可能是人工制作的"建木"。下层的神树标志地下的"中心"。然则这是萨满式的"三元世界"。神树大致构成贯通三界的"天梯"，或竟"宇宙轴"。

麻)《淮南子》(建木)所同具。所以"寿麻∶建木"是二而一的圣树,虽然它们可能有种种的改型或变体。

最重要的是,《淮南子·地形》保存着为今本《山海经》所失落的内容。兹将其比较如下:

《山海经》	《淮南子》
寿麻正立无景,疾呼无响;爰有大暑,不可以往。(《大荒西经》,410)	建木在都广,众帝所自上下,日中无影,呼而无响,盖天地之中也。(《地形训》,上·136)

这有力地证明,"寿麻"与"建木"是趋同的,对位的。

"寿麻"曾人格化为季格之子。"建木"也是一种"神"。《包山楚简》(No. 249)有"渐木"之神,"又(有)祟,见于继无后者与渐木立/命攻解于渐木立"。刘信芳云,渐即建,其神名"立",故称"建木立"①。可备一说。"渐"与"建",上古音有距离。

"青叶紫茎,玄华黄实",状其色彩斑斓,不大奇怪。"百仞无枝",言其自立高耸。"有九欘,下有九枸",疑有脱漏,难于索解。郝笺云应作"〔上〕有九欘",欘,郭云"枝回曲",义仍不明。枸,郭云"根盘错",引《淮南子·说林》"大木则根欋"为证。袁注(449)指出"九枸"云云盖与建木生九丘"相应",良是。参后。

这样,"世界树"或"宇宙轴"的格位,"建木∶寿麻"才当之而无愧。

《梨俱吠陀》里的"苏摩"(soma)--巨菌,也是"苍天的支柱"

① 刘信芳:《"渐木"之神》,《中国文物报》1992年10月18日。

(中国称为"天柱",是"天梯"的一种),还是"世界的肚脐"——"世界脐"(Navel of World)①的意象居然也能跟"中心象征"的"苏摩:寿麻:建木"相叠合,换言之,"宇宙菌"还可以生长在大地的肚脐眼之中。所以无论菌状还是灌木形、藤蔓形的"苏摩"同样也是一种"中心树"和"宇宙轴"。

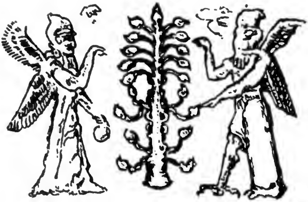


图 203　羽人—生命树:世界树

(巴比伦印章图象,采自坎伯)

两位生着鸟翅鹰爪的神圣(羽人)正在伺服并保卫生命树。这生命树同时也是"中心树"或"世界树",是从西亚到南亚最常见的图形。

如前所说,"寿麻:建木"之"正立无景(影)",严格说来,只能是赤道现象(这里寿麻又被还原为神树)。但是还不能断定寿

① 参见萧兵:《世界中心观》,《庆祝苏雪林教授九秩晋五华诞国际学术讨论会论文暨诗文集》,成功大学中文系编,文史哲出版社,1993 年,台北。

麻(寿麻)必是热带国家。在民俗神话学里,几乎每个人,每个群团及其居址,都曾被视为世界之"中"——这并不是什么妄自尊大,而是在原始性"自我中心幻觉"的推动之下,必然构造这种中心象征系统(参见插图 203);原始群团只有占居并融入这个"中心",才能跟宇宙同步生存与发展,从而复现并推进"再度创世"的过程(这在《中庸的文化省察》里有详细的讨论)。

这样一来,占据宇宙中心的"寿麻",就跟"建木"一样,不能不是"正立无景,疾呼无响"的了。

可比照者,巴勒斯坦 Taber 宇宙山有"世界树",因为处在"世界之中心",所以在"理论上"是没有"太阳的投影"的①。闻一多《天问疏证》说,"建木"有如"建表"测时,所以才用"日中无影"云云,来标识其作为"木表"的世俗性质(第 47 页)。陆思贤《神话考古》因而推定其即古代"华表"或"图腾柱"(第 10 页;后说无稽)。

这是从理论上说。再看它们卑微的"原形"吧,"建木:寿麻"最可能以(1)棕榈或枣椰,(2)大麻,(3)伞菌为模特;"伞菌"之盖可以遮去日光("滤"净音响),菌柄之影消失其中,棕榈和麻茎都似笔直,正午阳光照"柱"也无影(枝叶如伞盖依然有影吧)。或引《荀子·劝学篇》:"蓬生麻中,不扶而直。"所以"太阳当头时,麻下没有阴影"(参后)②。所谓"建木"其实不过是诸如此类草木的"神圣化"与"神秘化"。其为原始性"中杆"殆可无疑。木表或华表倒可能摹拟它而制作。

这反过来又证明,原生于"爰有大暑,不可以往"的地方的

---

① 参见汤惠生:《神话中之昆仑山考述——昆仑神话与萨满教宇宙观》,《中国社会科学》1996 年第 5 期,第 177 页。

② 参见王贵元:《女巫与巫术》,河北人民出版社,1991 年,第 15 页。

"寿麻：建木"确实可纳入"中心象征"系统，又是产生"天堂"幻影、升天幻觉的仙药。

寿麻"无影"，由于经文已将其人格化，旧注都着眼于"无影人"。郭注说，"言其禀形气有异于人也"。引《列仙传》"玄俗无景"为说。案《文选·魏都赋》刘逵注引《列仙传》："玄俗者，……〔或〕呼俗著日中，实无景。"这不过是一种"仙迹"。

《拾遗记》却说，勃鞮之国，人皆衣羽而飞，"日中无影"（第17页）。

德国近代小说里出卖影子的人，为世界所抛弃；在中国古代，身体功能殊异、甚至缺失的人，却往往是仙是神，特别是可以充当巫医。玄俗就是"无影"的巫觋。

"疾呼无响"，目前没有好的解释。从字面上看，是强调其空旷，周围无山，不会形成"回声"。或说，"寿麻"可能转化成像"建木芝"那样的蘑菇（详后），是多孔菌，能吸收呼叫等声响。这也缺乏实证。

萧大成采用闻一多说，所谓臯（麻）华或寿靡（麻）浒的"九衢"，就是"建木（芝）"的九楇。"无影"则是神幻之象。他说：

> 〔建木〕无景（影）乃神仙之象；巫师以致幻植物（建木）为天梯，当取其服食后见鬼神，神游于"人造天堂"之义。①

依上，玄俗是因为"饵"食巴豆和云英，才能著日中而实无影。勃鞮国人实在也是因为"食以黑河水藻，饮以阴山桂脂"一类"不死"的仙药才能够衣羽而无翼飞翔，"日中无影"的。所以

---

① 萧大成：《楚巫的致幻术——高唐神女传说解读》，《走向未来》第4期，1988年（录自手稿）。

“建木∶寿麻”的“日中无景”也表示，人们只要“服食”（或仅仅“感受”）它，便能够达到无影无形、无拘无束、如飞如翔那样的“神仙境界”——就好像九欘九枸的神树能让人们感知宇宙的结构那样。所以，这类“世界树”的神迹是要从客体/主体的“境界”与“体验”两方面来分析，才能弄清其“结构”或“意义”的。

某些毒蘑菇会使人幻觉“飞升”，或身子无限拔高，如上云天。新疆等地的“大孢花褶伞”，中其毒素，便“丧失了距离和时间的概念，跑了很短的路，以为无限远，过了相当长的时间，却以为很短暂，一闭上眼睛，很快就出现各种彩色幻视”①。这样，时空感，定位和辨向能力，色彩和声音的感受，立即被削弱，直到消失；“日中无影”和“疾呼无响”的变异反应立即产生。南方的“一种叫角鳞伞的毒菌，食后会使人看到细长的怪人”②，这样普通小树就会变成细长无比而又无影无声的“寿麻人”之类，就像毒菌使人产生“小人国幻视症”，什么“天梯”、“乐园”的幻象都可能出现。所以分析《山海经》神奇物象之时，有时还必须由主观的“感受”、独特的“参与”、殊异的“体验”等方面入手。药物反应就是其中不可缺少的一环。

这样，“寿麻∶建木”的特性就是：

(1)国名——曾被人格化为神；
(2)正立无影，暗示其为“世界中心”；
(3)疾呼无响，颇为神秘，可能起于服食“幻觉”；
(4)地处热带（赤道上树木才严格地“正立无影”）；

① 参见卯晓岚：《致幻的毒蘑菇》，《现代化》1981年第6期。参见②。

② 王贵元：《女巫与巫术》，第12页。

(5)实质上是"天梯"兼"世界树",或"宇宙轴";

(6)寿麻的名称,除可能与 soma 对音外,"寿"、"麻"都有独立语义,可能是"音义两译","建木"则表示它为仙圣甚至人类所"建造"(正如圣山昆仑可由人工方丘来代表一样,人工制作的"中心杆"也可以象征"宇宙树");

(7)它们都兼为生命树,知识树,很像伊甸园或迪尔蒙的神树;

(8)其母型或模特,最像棕榈、枣椰一类热带植物,但又与麻类、菌类相关,这种"多母型性"也很像 soma。

至于建木的形象,可能见之于考古发现,如汉镜(参见插图202)。

四川广汉三星堆商末器物坑出土两棵青铜树。

孙华认为,三星堆出土这两棵高达三米的青铜树,"树上有许多枝叶、花卉、果实、飞禽走兽和人首鸟身异人等",应即都广之野上的"建木";都广指成都平原,所以这青铜的建木,"是蜀人迎神、迎天帝的天梯"①。三星堆博物馆正是把这棵"天梯树"放大好几倍,让登楼的旋梯环绕着它渐渐升高,似乎直上云天(参见卷首彩图)。

赵殿增也说,这是"代表通天之道(天梯)的神树"②。

邱登成则认为:铜神树乃是神圣的"社树";但他也不否认其为"建木"式的天梯:"树乃祭祀之器,又有祀祖功能,这是因为

---

① 孙华:《巴蜀文物杂识》,《文物》1989 年第 5 期,第 38 页。

② 赵殿增:《三星堆考古发现与巴蜀古史研究》,《四川文物·三星堆考古发现与巴蜀古史研究》,1992 年,第 10 页。

〔它〕具有'天梯'的特殊性"①。它实即都广之野(成都)的建木。"蜀人将它用于祭祀,除去迎送'众帝'外,当然更希望祖先神由它上天下地,祛除灾祸,赐福于己"②。都可供参考。

"建木:寿麻:枲麻"及其结构

《楚辞·天问》说:"靡蓱九衢,枲华安居?"

它令人想起《山海经》建木的"九欘"。因为枲华指的是枲麻的花,是跟"建木:寿麻"趋同的。

《天问》的"靡蓱九衢",跟《海内经》建木的无枝而有九欘,其下九枸有关。这"九欘/九枸",作为神话意象,可能跟它反映的宇宙的层次是对应的。这,必须从《天问》及其注解开始分析。

清毛奇龄《天问补注》引据《海内经》建木"九欘"云云与此对照,而写"九枸"为"九衢"(参见《天问纂义》第158页)。

蒋骥《山带阁注楚辞》直截地说:"枸与衢古字相通。"而且大胆猜测:"所谓枲华者,岂即建木之谓欤?"

胡文英《屈骚指掌》则说:"靡蓱,建木类也。九衢,亦九欘、九枸之意。"(据北京古籍出版社1978年影原刻本)

姜亮夫《屈原赋校注》说衢即欋,与"枸"俱言"曲"(重订本第293页),可惜他割裂了枲华、靡蓱和九欋的建木。

若依蒋、胡,这又在"建木(麻)—枲华(麻)——寿靡(麛)"之间搭上了线。而这正是要害。近人闻一多对此有精确的理解(见后)。

---

①② 邱登成:《金杖神树与古蜀祖先崇拜》,《四川文物·三星堆考古发现与巴蜀古史研究》,1992年,第84、85页。

其实“建木”有上下两部分：上有九欘，下为九枸。

关于建木的九欘，当代神话学家多认为它表示宇宙层次；因为建木是“宇宙树”，它的九欘是跟“九天”、“九霄”之“九”相应的。这是“三分法”宇宙里的天空世界。地下世界对应着“九天”，也有九层，不过是以“九根：九欘”或“九丘”来标示的。这有点像北欧神话和史诗里的“宇宙树”，圆圆的大地上生长着宇宙树，地底下则像其“倒影”一样生着“茎干”和根，并且与“弱水”般的“地下水”（冥河）相连——它的根须则是蛇，蛰伏和冬眠的蛇从来都是“阴”、土地和冥界的象征（或说这是萨满式“三元”世界的表现；参见插图 204）。

建木之下有“九欘”即有九曲之根，它联系着“九丘”。

经文说：“有九丘，以水络（绕）之，名曰陶唐之丘，有叔得之丘，孟盈之丘，昆吾之丘，黑白之丘，赤望之丘，参卫之丘，武夫之丘，神民之丘。有木（建木）……”（449）古书苟简，盖言“有九丘，以水络之，名曰……〔上〕有木”也。吴任臣《广注》引《游氏臆见》云：“建木在西若水滨，盐长之国，九邱之上。”可证。建木之九枸即勾连在此九丘之上。

九丘者，古九州也。山丘是大地的标识。

这是比《禹贡》小“九州”可能要古老，较邹衍“大九州”肯定更本色的古“九州”学说，而为多数专家所忽略，却极其重要。

《楚辞·天问》：“地方九则，何以坟之？”朱熹集注：“坟，土之高者也。”盖上古以高山（单言曰“丘”）为地区（大地板块）之标识，九则“坟”起，就是以九山、九丘标示九州①。蒋骥《山带阁注楚辞》引《国语》“禹封崇九山”，“盖增高（坟）之以为九州表则也”。《书·禹贡》有“九山刊旅”。《史记》正义还列出“砥柱”等

① 参见萧兵：《天问的宇宙模式》，《中国哲学史文集》。

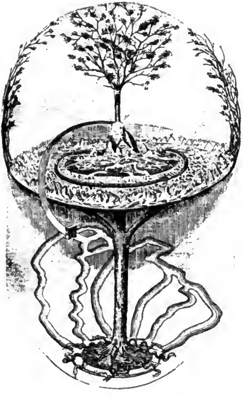


图 204　北欧“宇宙树”

（冰岛史诗插图，18 世纪）

地面上“宇宙树”环抱“圜地”，其根伸入幽冥世界，有如建木之“九欘”（九根）紧接地下“九丘”，且与“地下水”沟通。其根须以群蛇形样出现；或说这是萨满文化北欧展延区“三元世界”之意象。

九山之名。但决不如《山海经》九丘古老。

“九丘：九山：九州”就是天下，就是世界，就是宇宙（不过或被“地下化”）；建木生在其上，当然就是“世界树”（the Tree of World），就是宇宙中心（“盖天下之中也”），就是印度“苏摩”（Soma）那样“苍天的支柱”，就是萨满“天梯”（Sky ladder，或Heaven ladder）。

九根，可能通到地底（黄泉），那么，建木本身就代表完整的“三元世界”。这跟第一节“世界中心”的特性分析完全一致。（参见插图205）

古代印度的《赞颂明论》（即Rig Veda）在歌咏“苏摩”的时候，不但说它是“苍天的支柱”，还说“它用其上千座圆丘获取巨大的名望”。“圆丘”，或说可以譬喻作为“蛤蟆菌”的苏摩的伞盖，也可能夸饰苏摩蕈遍布于“上千座圆丘”。而以其九欘九枸勾连九丘（九州）的建木也可以是一种巨型蘑菇，所谓“建木芝”，则以其“笼罩”九州（世界）而成为“宇宙蕈”——或“世界伞”（参后）。

可见，作为世界树，“寿麻：soma：建木”也是等值的。

“寿麻：建木：Soma”之母型种种

《海内南经》描写建木说：“有木，其状如牛，引之有皮，若缨黄蛇。其叶如萝，其实如栾，其木若苉，其名曰建木。在窫窳西弱水上。”（279）

《海内南经》这一段关于“建木”的极难解读的描写，闻一多曾用力疏证其为“樱”，即棕榈。

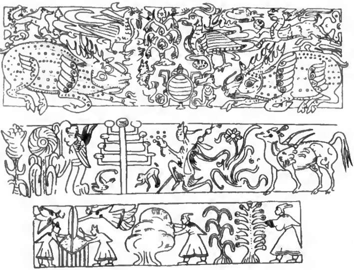


图 205　神兽、仙人拱卫九枝生命树

（上、中，江苏睢宁九女墩汉画像石；下，武梁祠汉画像石）

宇宙树、生命树一般都由仙圣、神兽护卫并哺育。注意与神树伴生的仙草、灵芝或蓂荚之类。(1)树具七枝，(2)树有九欘，跟建木同样代表宇宙层次。

高而无枝，故曰："百仞无枝。"茎正圆，直立如建表，故曰"建木"；表所以测日影，故曰："日中无影。"有皮交裹上行，故曰："引之有皮若缨(绕)黄蛇。"其皮色黄而多毛，故曰"如牛"，言如牛皮也。叶掌状歧出而脉平行，故曰"如芒"、"如萝"，芒，莽草，萝，莪萝也。叶多歧而柄长，如杷，丛生顶上，故曰"上有九欘"。根据地环列亦如杷状，故曰："下有九

枸。"……①

闻氏此说，令人赞叹不已。"建木"之状，确实最像棕榈，为热带、亚热带植物，"日中无影"云云，确实较北方植物切合。但这并不足以否认所谓"建木芝"或"大麻树"的存在（参后）。作为神话意象，这类奇树往往变幻无常，或展示其多面相，以致完全可以改换一种方式来解读。

意味深长的是，古老的文明诸族，尤其是地处温热地带者，颇有以棕榈或与之相似的枣椰树作为"生命树"或"中心树"者（参见插图 206）。可以举出的如——

古代埃及
古代巴比伦
古代希腊

作为"寿麻：建木"母型之一的棕榈也是酿酒的好木料，跟 soma 之为仙酒契合无间。利普斯介绍说：

> 在原始部落的酒中，棕榈酒是非常普遍的一种。……用葫芦把〔棕榈〕树汁装起来，储藏在有盖容器中让它发酵，三四天后即制成酒。这时，丛林中的狂欢就可以开始了。②

狂饮的仪式往往跟（祈雨求丰）巫术粘结在一起。这里只举

① 闻一多：《天问疏证》，三联书店，1980 年，第 42 页。

② 〔德〕利普斯：《事物的起源》，汪宁生译，四川民族出版社，1982 年，第 157 页。

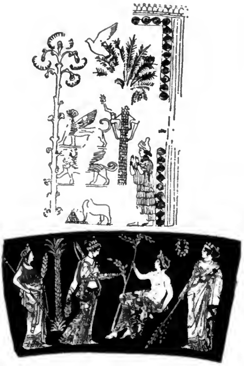


图 206　棕榈——建木形圣树

（上：巴比伦马里遗址，济姆利里宫壁画；下：古希腊瓶画）

棕榈汁能酿酒，是"soma：寿麻"仙酒的重要"成分"，它具有致幻通灵的巫药作用。中国的建木是以棕榈为母型的世界树（中心树）。埃及与巴比伦的圣树也是棕榈或枣椰树（它出现在伊斯塔女神向国王授权仪式画面之旁）。其下有女神祈祷，其旁有鹰翅狮身的 Griffin。树上的鸽子象征生命。古希腊神树也或呈棕榈形。这都意味深长。

具有致幻或通灵作用的棕榈之类"神酒"做例子。非洲的"潘格威人那带有泡沫的黄色棕榈酒,有一种'令人难忘的奇香'。阿兹蒂克(Aztec)人的'奥克梯'酒,是龙舌兰酒(pulque)的先驱。……每当酿酒季节还要举行一系列庆祝活动,其时巫师要举行祈雨巫术"①。这多么像

> 苏摩啊,你是从月亮里出来的雨,你使植物生长,养育着禽兽和人类!

更可注意的,"印度康代人,用一种名叫 solopogaxo 的棕榈树酿酒,每天可提供酒达 20 到 25 公升(引案:不知道它与 soma 酒有无关系)。当开花时节,他们'除了饮酒外啥事不干'。这是一个无限制的狂欢和跳舞的季节"②。必须强调的是,这种"果酒"曾被当做春药(参见插图 207)。

狂饮的目的之一是沉醉,沉醉到快"昏迷不醒"的时候就接近或类似"死亡",正常的生命和理性停止了,巫师就可以以"非人"的身份"超凡入圣",跟对立于平凡生存的"另一世界"的鬼神灵怪打交道,所谓"以事无形"。几乎一切的"迷幻通灵"都具有这种"超生存"和"超经验"的生理—心理状态。所以酒是巫术仪式里麻醉和迷幻的首选"仙药",无论它是用蘑菇、棕榈、大麻块根或块茎植物还是椒糈、蟾酥之类酿成。

更重要的是,无论蘑菇汁、大麻药剂,抑或棕榈酒、枣椰酒,都曾被古人当做春药或壮阳剂——这样,"苏摩:寿麻"那隐蔽的刺激性欲的功能也就因此昭然若揭了!

---

①② 〔德〕利普斯:《事物的起源》,汪宁生译,第 157、158 页。

图 207　滋润生命的枣椰树

（古埃及《阿尼纸草》，采自坎伯等）

"生命树"需要神圣的甘泉滋润，自身也提供着"生命之水"。或说这是阿尼（Ani）和他的妻子在"彼岸世界"吮吸生命水，以便再生。此树以"枣椰"为模特（或说棕榈），外形极像《山海经》的"寿麻：建木"，它同样能够"激活"生命和性欲（"枣椰酒"亦曾被视同春药）。

如前所说，《山海经》"寿麻"，音义并与印度"苏摩"相似。而所谓"苏摩"（soma）旧说藤蔓，或麻类植物，或仙人掌，用其茎、叶或实制酒，味酸；古印度人视为"复活"之象征，用它祭祀大神，其本身也成为"祭物神"①，有如《山海经》旧训"精米"，亦可酿酒之"糈"，本身几乎也成为一种"圣物"或"神"。摩耳说："在吠陀

① 参见〔日〕高楠顺次郎：《印度宗教哲学史》，高观澜译，商务印书馆，1935 年。

时代,印度祭坛的火(Agni)和苏摩酒(soma)都是大神。"[①]这就跟寿麻成为南岳一季格一系的"人神"或"帝魁"一样。

Soma,汉译佛经多作"悦意花"。许地山说:"苏摩是月,也是一种可以制酒的植物,产于北印度,学者还没断定它是现在的什么植物。古印度的司祝用他来制酒,为祭祀的用处。"[②]Ad. E. Jensen 则说:"在印度亚利安人的吠陀宗教中,苏摩是一生命之神,〔蕴涵〕在宇宙万物之内。"[③]它已成为一种充满灵性(mana)的泛生命力(life—force)。它是婆罗门教的"圣饮",围绕着它,发生许多神话和引人入胜的民俗。

上文介绍,"寿麻∶建木"的母型可能是棕榈,是大麻,又可能"转换"为芝菌(所谓"建木芝");南亚和西亚的仙酒 Soma(或 Haoma),或说用蔓生的异草或仙人掌或药用灌木酿制,极可能掺用了麻类植物,然而更可能是采用了某种"神圣的蘑菇"(制作而成,参后)。

这就使得"建木(芝)∶寿麻"跟"Soma∶Haoma"更加相似。

中国有酒名"醹"。《说文》卷十四酉部:"醹,厚酒也。从酉,需声。《诗》曰:'酒醴惟醹。'"黄奇逸说:"我很有一点倾向醹酒就是古印度最有名的苏摩酒(Soma)。醹的发音也应该是来自 Soma 的音节。"[④]我们觉得这只是"略似"或"偶同"。醹并没有神酒、药酒之义,也不是用迷幻性植物酿成。至于说"醹酒变为

---

① 〔美〕摩耳:《宗教的出生与长成》,江绍原译,商务印书馆,1926年,第 90 页。

② 许地山:《印度文学》,商务印书馆,1931 年,第 3 页。

③ 引见杜而未:《揭示佛经原义》,台湾商务印书馆,1971 年,第 60 页。

④ 黄奇逸:《历史的荒原——古文化的哲学结构》,巴蜀书社,1995年,第 490 页。

‘儒生’，这个‘儒’应该指祭祀中的‘祭酒’”，只恐也无多少证据。儒先之“术士”肯定出自巫师，既祷雨也祭祀，但跟“厚酒”之醽没有太大联系。儒有“需”音，“需”出 Soma，难道儒家也源起苏摩酒巫？

据波斯学家介绍，在圣典《阿维斯塔》里，Haoma（帕拉维语称为 Hōm，“胡姆”）有三种：

> 黄胡姆（Hōm） 金色药用植物
> 白胡姆（Gōkaran） 天界仙草，能使人长生不老
> 帕拉胡姆（Parahōm） 祭神用饮料①

元文琪介绍其制作仪轨和它的神圣功能说：

> 〔Parahōm〕其制作方法是将胡姆草与石榴树的嫩枝放入研钵内捣烂，榨取汁液后，再掺入纯化的圣水（zōhr）和牛奶，混合而成。……这种经过神圣化处理的汁液，被教徒用作平时祈祷和宗教节日祭神时的特殊饮料，含有感谢神主赐福和祈求健康长寿的寓意。②

据说，基督教、浸礼后要喝葡萄酒，就是“早年随密斯拉教（太阳神教）传到罗马时演成的习俗”③。斯基泰人用的主要是 parahom。

饶宗颐先生曾介绍过华森（R. Gordon, Wasson）一个重要

---

①②③ 元文琪：《二元神论：古波斯宗教神话研究》，中国社会科学出版社，1997 年，第 126 页。

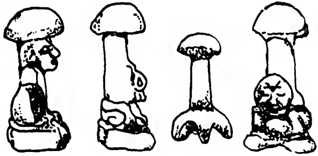


图 208　人形柄蘑菇伞

（马雅人石雕，中南美出土；采自陈士瑜等）

马雅"毒蘑菇"有致幻效果。这些蘑菇柄部往往被制作成人形，意义尚不明了，可能是巫师或蘑菇神的形象或神菌的人格化。中国"神菌"（或仙麻，或棕榈）寿麻也曾被当作祖先神。

的结论①：蘑菇。它本身就是多形态、多变幻的（参见插图 208、209）。

华森和列维－斯特劳斯说，蛤蟆菌有好几个品种和色彩（例如从鲜红到金黄）；《梨俱吠陀》（Rig－veda）不断地使用 hàri 这个词，描摹其色彩；"当我们考虑到毒蕈的生长阶段及其可能呈现的各种外貌时，《梨俱吠陀》的所有隐喻——或者那些被当作隐喻的比喻——都获得了原来的描述意义"②（参见插图 209）。

华森等的研究表明，"苏摩"的母型不是灌木而恰恰是一种

---

① 参见饶宗颐：《选堂集林・史林・邹衍书别考》，中华书局，1982 年，香港，上册，第 127 页。

② 〔法〕列维－斯特劳斯：《文化中的蘑菇》，《结构人类学》，陆晓禾、黄锡光等译，文化艺术出版社，1989 年，第 228 页。

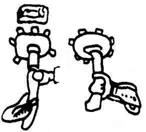


图 209　神圣的蛤蟆菌

（马雅抄本插图）

这种神圣的蘑菇跟危地马拉出产的蛤蟆菌完全一样。经过制作吸食后会产生迷幻感。

真菌(蘑菇)①。换言之,蘑菇是它的主要母型。这跟中国人迷恋各种芝菌更加相合(许多芝菌确实"夜光",有如下文引《抱朴子》等所说)。

列维—斯特劳斯等对华森大加称赞。依他的介绍,华森的书表明,"苏摩可能是飞伞菌或蛤蟆菌(Amanita muscaria),后者即便在法国也是采蘑菇的人所熟知的"②。更重要的——

> 从 18 世纪以来,苏摩是古亚洲的大多数民族——堪察加人或伊特尔人(Kamchadal or Itelmen)、科里亚克人(Koryak)、楚科奇人(Chukchee)和尤克基尔人(Yukaghir)——在举行仪式时喝的饮料,有时甚至为它举行仪

① R. Gordon, Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*(《苏摩:不朽的神圣蘑菇》),1968,New York. 原书未见。

② 〔法〕列维-斯特劳斯:《文化中的蘑菇》,《结构人类学》,陆晓禾、黄锡光等译,第 225 页。

式，因为它具有使人产生幻觉的特性。①

这里正是萨满文化圈的中心地带。但其实不限于此。

一般划归草原萨满文化圈的印第安人及其先民特别重视诸如此类的芝菌在“通神”与“疗疾”上的作用（参见插图209）。特别是有一种形似男根的蘑菇，阿兹特克人（Aztecs）称之为“提奥纳纳卡托”，意为“诸神之肉”，吃了会产生幻觉，特别是“蛇”形幻觉。“当地人把提奥纳纳卡托当作一种代表丰饶与雨水的神圣植物”②。《大荒西经》说云雨之山有“栾”，也是建木芝之类，“禹攻云雨，有赤石焉生栾”，群帝于此“取药”（376），就跟巫山云雨、巫山神女联系在一起（参后）。而且，“神官吃了这种菇类，便可以和神明交流；祈祷师吃了这种菇类，便可以预测未来，并且被〔该〕植物赋予一种治愈疾病的能力”③；老百姓也用来治病，并当春药使用，“使性生活丰富多彩”④。

“乐园”臆想和幻想也往往跟迷幻剂相联系。

《旧约·创世纪》说，亚当、夏娃听从蜥蜴或蛇的唆使——蛇与“生命树”本身就有互渗互喻的关系——而吃了知识树上的禁果，从此走出“混沌”，知道了人乃至神的秘密，犯下“原罪”，被耶和华赶出“伊甸”。从此人们的潜在愿望就是重返那“失去的乐园”，掌握并且保藏那“走泄的智慧”）（亦即人要垄断“万物之灵”的地位）。中东语言民俗学者阿利格温创作《崇为神物的蘑菇和基督教》一书提出，基督教也是多元崇拜，并且以蘑菇崇拜为基

① 〔法〕列维-斯特劳斯：《文化中的蘑菇》，《结构人类学》，陆晓禾、黄锡光等译，第225页。

②③④ 〔美〕罗迪亚·米勒：《发现迷药》，柏华编译，吉林摄影出版社，1999年，第239页。

础。伊甸乐园那棵生命树本即神圣的蘑菇(灵芝)。这虽然不为正统神学家所接受,但直到今天,"在犹太人和它的后裔——基督教的信徒中,将蛤蟆菌当作'圣物'来崇拜的,仍不乏其人"①。这就更像中国人的崇拜灵芝草了。

我们还有个重要发现:"建木——寿麻"能够奇妙地转化为蘑菇。

《抱朴子·仙药篇》把这生于"都广"的菌形建木或寿麻准确地称为"建木芝"。

> 建木芝,实生于都广,其皮如缨蛇,其实如鸾鸟。此三芝(还有参成芝、木渠芝)得服之,白日升天也。(王明校释本,第181页)

所谓"实如鸾鸟",是《山海经》其实如"栾"的形近致讹或"误读",使之更加神秘化。"其皮如缨蛇",有如"其状若牛"那样,或说是由"建木:寿麻"之母型之一"棕榈"粘连而来;然而更可以看做"建木芝"和soma母型之一蛤蟆菌粗糙外皮的摹写。

例如,这酿造苏摩的蛤蟆菌被说成"皮如公牛"、"衣如绵羊";《山海经》则说建木"其状如牛"(此又见于《淮南子》的高诱注)。

当初我们撰写《中庸的文化省察》"建木:中心象征系统里的世界树"的部分时还为《山海经·海内南经》的描写及郭璞之注迷惑不解;——如今却侥幸在《吠陀》奇幻的隐喻里得到译释。

---

① 陈士瑜、龙长祥编译:《致幻蘑菇与宗教崇拜》,《中国食用菌》1986年第5期,第36页。

所谓"其状如牛"(如果不是蘑菇,怎样都说不通,说"棕榈皮",也不大像),郭璞注引《河图玉版》说:"芝草树生,或如车马,或如龙蛇之状——亦此类也。"(279)这还只是说灵芝草寄生在树上,其实建木本身可以"易形"或"换位"为芝草,为仙菌;又可指其引起幻视。

"引之有皮,若缨、黄蛇",平实一些说,是喻写棕榈或蛤蟆菌的外皮;郭注"言牵之,皮剥如人冠缨及黄蛇状也",恐怕是望文生义。在其深层意蕴里,缨之言婴、言绕,也可能是在暗示,这"建木:宇宙菌"本为黄蛇所婴绕(有如宇宙蟒 Vasuki 缠绕须弥山或曼陀罗山)——这又涉及龙蛇与仙药的神秘联系(参后)。

"其叶如罗",郭注"绫罗"自非,郝笺"杨檖"近确,但这更可能是在描摹菌面上的网纹,或斯特劳斯所谓"网状叶脉"。

"其实如栾,其木若茂"。茂,或说刺榆,不详。

"栾"却有文章。郭注:"木名。黄本,赤枝,青叶,生云雨山。或作卵,或作麻。音銮。"作卵者状其实,作麻者牵连于麻黄。这显然指《海内经》所说建木"其实如麻,其叶如芒"。栾,又"转化"为"鸾"。

"建木:寿麻"的母型决不限于棕榈或枣椰树,恐怕也不仅指蘑菇(建木芝)。

《楚辞·天问》:"靡蓱九衢,枲华安居?"

前句,平实些,就是小小的萍草有九分支,这用不着大惊小怪;复杂些,或指靡蓱本小,如今像九条通衢那样有巨大分支。闻一多是上下连起来解释:

> 靡、麻古字通,《说文》曰:"枲,麻也。"靡、枲同物,故上曰"靡蓱",下曰"枲华"。六朝以"九衢"为叶状,衢犹枝也,

九衢言其叶多歧耳。"①

他认为这就是复叶骈生的大麻。此意至要。

靡萍(骈麻):枲(麻)华:大麻:寿麻

而寿麻又即周麻、寿麻、升麻、疏麻。这,下文细讲。

这就在胡、蒋诸家注解的基础上,揭示了这种具有九个"分叉"的"建木——(寿麻)——枲华"实质上又是一种(神圣而又神秘的)麻类植物(参见插图 210)。

带着迷幻药性质、巨大无比的神麻能够以"世界树"的意象标志宇宙及其结构(例如"层次")——似乎还暗示着:只有亲身"感受"这种神麻所造成的超现实的"体验",才能窥知并且融入宇宙及其神秘(等下我们就可以看到,"芝菌"就跟"建木:寿麻:枲麻"同样曾经被当做一种"宇宙性"的植物)。

李约瑟提醒说,"有不下二十种的植物,它们的名称中都含有这个字",却分属于十几个科。有的只是像麻而已,鉴定起来必须小心。麻的正宗是:

大麻　学名 cannabis sativa/桑科(Maraceae)

商周秦汉,除了上层社会能穿绸缎之外,中国标准织物纤维是大麻,就好像继承埃及文化的西方人穿用"亚麻"一样(英语俗称为 flax)。使用"双合名称"的几种与我们论题相关的"麻"是:

---

① 闻一多:《天问疏证》,三联书店,1980 年,第 40、41 页。

图 210 升麻
（采自宋本《政和本草》）

或说升麻即《楚辞·九歌》里的疏麻，是一种致幻性的麻醉药。建木，其实如麻，"寿麻"字义为长寿之麻，古人以为仙草，因为吸食后飘飘欲仙，有如腾云驾雾，似生通神的感觉和能力；藉以修仙、祈福、求寿，实在是戕害生命。

升麻 学名 Cimicifuga foetida/毛茛科 亦称"周麻"（产于周国）

麻黄 学名 Ephedra sinica/买麻藤科

李约瑟对中国上古麻类的命名与鉴别评价很高："中国最早能对麻的雌雄异体性作出鉴别，而且一直到接触西方植物学以

前，都从来没有误把麻属列入桑科。"①这里当然也包括《山海经》的有趣记录（参见插图 210、211）。

所以说"建木：寿麻"的重要母型虽是棕榈，却又涉及致幻的大麻。

如上，"寿麻"包含两个义项："寿"和"麻"。中国人喜欢的"音义兼顾"的具象性思维再次于此发扬着它的威力。无论是 sumeru（须弥山），是 soma（苏摩酒），是 Sumer（苏美尔），什么字不好对译，古老的《山海经》独独采用"寿麻"字样，难道毫无深意？

"寿"自然是给"寿"，"麻"则可能暗示其与某种可能致幻的大麻、麻黄之类"神草"相粘连，就好像建木生实如"麻"一样。王贵元也疑寿麻"即令人长寿之麻，也即作为仙药的大麻"②。这跟"寿麻：建木"成为天梯或宇宙树是相辅相成的，与它的大小却毫无关系。南方兄弟民族以马桑树、马寻树之类为天梯，"其实马寻树只是 1.5～2.5 米高的矮灌木，把它当作天梯，是因为它的果实中含有致幻毒素"③，能够制造登天通神的特异感受。

孟钦·海尔芬（Otto Manchen－Helfen）说，寿麻可以理解为"长寿之麻"，亦即建木之果，食后长生不老。理由是建木其实如"麻"与寿麻之"麻"契合④；他注意到建木"日中无影，呼而无响"与寿麻"正立无影，疾呼无响"的对应⑤。芮传明、余太山也

---

① 〔英〕李约瑟：《汉语植物命名法及其沿革》，刘祖慰译，《中华文史论丛》1985 年第 3 辑，第 17～18 页。

②③ 王贵元：《女巫与巫术》，第 15 页。

④⑤ Otto Manchen－Holfen，*The Later Books of the Shan－Hai－King*（《山海经稍后的书》），Asia Major，Vol. 1，1934，pp. 570～572. 引见③。

敏感到："由于苏摩是须弥山顶诸神享用的不死之药，故而以'寿'字置入汉译名中，亦未尝不是兼顾音义的绝妙方式。总之，'寿麻'有可能是古印度'苏摩'在中国的对应物。"①这似乎还暗示，仙药 Soma 跟神山 Sumeru 也是有关系的，"寿麻"这个译名恰好"叠合"了它们。可见不仅是我们注意到中国上古典籍这种有趣的"音义两译"现象。我们在《山海经》里已经碰到好几次了。

前引闻一多说，寿麻（靡）即周麻、升麻，亦即九衢之靡蓱若枲（麻）华者；而疏麻、寿麻又是一物。

> 疏麻为神异之草，而寿、疏声复近，疏麻当亦即寿麻。……大麻雌雄异株（案：雌者毒性尤甚），雄株曰枲，一曰牡麻，而升麻一名牧靡，牧靡即牡麻语之转。②

《九歌》大司命所谓"疏麻兮瑶华"，跟枲（麻）"之称"华"相合。所以萧大成据闻说进一步推论："〔此〕用瑶华形容大麻所分泌的致幻树脂。"③这种树脂或分泌液里必定富含大麻酚，直到可卡因等麻醉、迷幻、兴奋的药性。

"麻醉"一词就是用"麻"来"醉"的意思。

在萨满世界里，麻是最重要的麻醉品或致幻剂。华佗用的"麻沸散"肯定含有大麻类催眠、镇痛、促醉、致幻成分。

---

① 芮传明、余太山：《中西纹饰比较》，上海古籍出版社，1995年，第269页。

② 闻一多：《天问疏证》，第41页。

③ 萧大成：《楚巫的致幻术——高唐神女传说解读》，《走向未来》第4期，1988年（录自手稿）。

在中亚或西域，麻黄是重要"迷幻药"，多为巫酋或仙神所用。有报道说，甚至古埃及人都吸食某种大麻。德国慕尼黑人类学家在木乃伊毛发、骨骼和软组织里发现"可卡因和四氧化大麻酚"积淀，"含量竟然超过现代吸毒者毛发〔毒质〕的4倍"！

这当然还要等待正式的报告。但如果由宗教信仰去解释，这就不是单纯的"吸毒"，是完全可能普遍发现于上古世界的。仅就我们零碎征引的图画和文籍来看，古代埃及和印度人确实使用种种"神秘"动植物的致幻性制品，使自己沉入半昏迷、半癫狂状态，酣歌腻舞，甚至纵欲、发疯，soma 等的副作用决不可忽视。

现代毒品里著名的有美洲大麻，别处产者为类大麻，或野生大麻。或说，soma 乃至"寿麻"制品肯定含有其若干成分。

《本草衍义》(据宋本《政和本草》卷二四引)说，"大麻子，海东来者最胜，大如连(莲)实，出毛罗岛；其次出上那北地，大如豆；南地者，子小。"说的可能就是美洲大麻。斯基泰人等所使用的应即美洲大麻的祖本"中亚大麻"(参见插图 211)。

我们也不知道唐宋乃至秦汉战国，中国人怎样获得美洲大麻(据说埃及木乃伊毛发分析出的也是美洲大麻残留物)，但是获得其祖本却是很容易的。

现代吸毒者所钟爱的"大麻"(即 Cannabis sativa、Cannabis indica、Cannabis ruderalis)，原产地正是中亚，今天已遍布世界，或说其即美洲大麻的祖本。"其最初的栽培据说可上溯到1万年前，它作为致幻剂及药草的价值也很早就为人所知，在古代中国、古代希腊均对此有所认识。"①而斯基泰人，不仅焚烧麻籽

① 〔日〕吉田祯吾：《宗教人类学》，第47页。

图 211　大麻

初民服用大麻，目的主要在进入通神迷幻状态，以便上天或通神，使巫术更加灵验，也不排斥祈求长寿或不死，奢望增强性力。这跟现代人的吸毒完全不同。但寿麻之"麻"，首先便与这种"可怕的麻醉品"相干涉。

衅浴祛邪，"也有不少说明其服用〔大麻〕与萨满教相联系的资料"①。说不定"斯基泰：塞人"就是旧大陆大麻或麻黄致幻剂的传播者。

希罗多德《历史》报道，斯基泰人（Scythians，含古代"塞种"）用"石烧法"以大麻籽进行"蒸气浴"②。波斯王大流士莽地碑碣楔形文提到 Saka Haumavarga，意思是"带神秘植物叶子的塞伽人"，Saka 就是"塞种：东斯基泰人"。神秘植物，专家以为指的麻黄。后一词里的 Hauma，波斯胡姆草，列维—斯特劳斯等指出，这跟《吠陀》经里的 Soma（苏摩）是"等值"的麻醉性仙

① 〔日〕吉田祯吾：《宗教人类学》，第 48 页。

② 〔古希腊〕希罗多德：《历史》，上册，第 293 页。

药；而 Soma，我们认为正与"寿麻"对音（参见插图 212）。

贝格尔、斯坦因、黄文弼、王炳华等都曾在新疆古塞人墓葬里发现麻黄细枝。黄文弼指出，古印度和古伊兰人都深信麻黄可能产生跟 Soma 或 Hauma 同样的类麻醉效果，所以常用作祭品①。王炳华认为是药物，"生食即可发挥作用"②。鲁金科则说，古阿尔泰塞人也曾用野生大麻籽烘烤后"充作烟草"③。抽吸是重要致幻手段。

斯坦因《亚洲腹地》说，麻黄"显然是为死者到另一个世界所用"。用来做什么、又怎么用呢？他怀疑这是"防止尸体腐烂的象征性设施"的说法，倒是近确的。

《新疆宗教》说是"植物崇拜"④，也嫌空泛。

夏雷鸣补充说："墓葬麻黄显然是为使其亲人在另一世界不受疾病困扰。古人视疾病为邪魔，古墓沟墓地的个别麻黄枝包中还有苇箭的末端一小段，这一做法显然是为了加强麻黄驱除病魔的神力。"⑤

这些说法都很有道理，但我们更要从实用层面楔入意识层面去发现其象征功能、信仰内容（参见插图 213）。

是的，罗布泊地区风沙猖獗，不但造成所谓"雅丹"地貌，而

---

① 黄文弼：《罗布淖尔考古记》，北平研究院史学研究所，1948 年，第 100 页。

② 王炳华：《丝绸之路考古研究·古墓沟人社会文化生活的几个问题》，第 205 页。

③ 〔苏〕鲁金科：《论中国与阿尔泰部落的古代关系》，《考古学报》1957 年第 2 期，第 43 页。

④ 参见《新疆宗教》，新疆人民出版社，1989 年，第 5 页。

⑤ 夏雷鸣：《古楼兰人对生态环境的适应——罗布泊地区墓葬麻黄的文化思考》，《中国社会科学》1997 年第 3 期，第 127～128 页。

图 212　毒参菇根制护身符

（采自罗迪亚·米勒）

毒参菇根可以制作为类似人形的护身符，它能帮助主人吸走病邪之气、避免刀箭之害；有时还能引导主人找到爱情或宝藏。这类东西间或见于墓葬。例如西域"塞：斯基泰人"用麻黄枝"殉葬"，主要目的在疗疾、驱邪、防身、祛鬼。

且造成"肺气肿"等地方病。

所以，夏雷鸣还认为，麻黄主要用以治疗罗布泊这种常见病。

古墓沟时期楼兰人随葬的麻黄，正是治疗罗布泊地区常见病和多发病不可多得的第一良药。麻黄因其轻清，故能散去在表之邪，改善肺气功能，对胸闷、气喘、风痹、水肿、

风疹等病均有良好的治疗作用。①

这篇精彩的"考古生态学"论文,揭示了"麻黄"在沙漠地区的特殊药物功能,补充并提高了人们的认识;但是,如上所说,决不能因而抹煞麻黄之类的迷幻剂的宗教巫术功效以及在意识层面上乃至作为性兴奋剂等等的作用。仅仅对这类"药草"做"技术理性"的解释是不够的。

美洲有一种仙人掌叫"佩约特掌"(源于拉瓦特语 peyotl)。它是家常药,可治疗伤风感冒之类。但对于大病,就得举行仪式。它能催吐,但更重要的是驱邪。呕吐,是为了"把作为病根的异物排出去;然后再服佩约特掌以便获得足以维持健康的力量"②。它还像麻黄那样可以"佩戴",为的保安。"佩约特掌的力量使它的势力范围之内的任何事物都不会受到伤害"③。它具有更多的神奇功能,例如能由其获得知识、灵感和智慧,与神鬼交流,通灵或"显圣",获得神秘经验等等④。这些跟麻黄"实用/宗教"的双重功能是完全一致的。

中国古人对麻黄的神奇迷幻效果也有所感知。

《神农本草》说麻蕡,"多食,令人见鬼,狂走",盖引起幻视与暴躁;"久服,通神明",则亦"飞升"。妄想狂,为巫师沟通人神时所必须达到的病迷状态。应该注意到,这跟《抱朴子》所说"青云芝"能达成的迷幻效果一致:"能乘云通天,见鬼神"(《艺文类聚》卷九八引,参见王校本第 328 页)。当然其药用价值也很高(参

---

① 夏雷鸣:《古楼兰人对生态环境的适应——罗布泊地区墓葬麻黄的文化思考》,《中国社会科学》1997 年第 3 期,第 125 页。

②③④ J.S. 斯洛特金:《佩约特掌之路》,《20 世纪西方宗教人类学文选》,下·643,645。

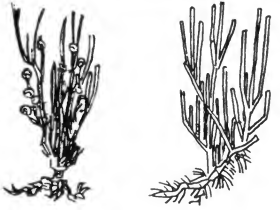


图 213 《本草》里的麻黄

(同州麻黄和茂州麻黄，采自宋本《政和本草》)

麻黄是上古萨满文化区最重要的麻醉品和迷幻剂。不知道《本草》麻黄是否同一物。中亚和新疆寒种墓葬发现"陪葬"用麻黄枝，除了医疗作用外，用于达成"迷幻"。

见《政和本草》卷八等)，"令人寿千岁，不老"(《抱朴子》)。"麻蕡"，《政和本草》也说，"多食，令见鬼，狂走；久服，通神明，轻身"(卷二四)，同于麻黄；引陶隐居说，"术家合人参服，令逆知未来"，有预测能力。正像美洲仙人掌能使人获得灵感和神秘经验。

《政和本草》引刘禹锡说，麻蕡之实，释曰"枲麻"。

据说它就是《楚辞·天问》"靡萍九衢，枲华安居"，洪兴祖补注引《尔雅》枲，"麻有子曰枲"；《说文解字》也说，"麻也"。所以也是一种迷幻剂。医书证明它确实跟其根"九曲"的"寿麻：建木"相关(参前)。

寿木与不死树

除了"寿麻：疏麻：枭麻"，《山海经》里还有薰草、黄雚值得注意。

唐柳宗元《天对》答《天问》云："浮山孰产？赤华伊枭。"自注以为即《西山经》之薰草。案《山海经·西山经》浮山，"有草焉，名曰薰草，麻叶而方茎，赤华而黑实，臭如蘼芜，佩之可以已疠"(26)。姜亮夫《屈原赋校注》也以为就是"枭华"(第293页)，《天问》专门问此，可以其具相当神秘性，凡草可不必问也。薰草和枭华，是否麻醉药，还不能完全确定。但其名为薰，而又有实，不免让人联想到"斯基泰：塞人"用麻籽熏浴，它不但能够洁身，也是有助于"已疠"，就像用硫磺烟杀死疥疮里的寄生虫或细菌。据说中国西藏的巫师也熏烧杜松的果实以疗疾，或召唤死者的灵魂，或使自己进入恍惚痴狂状态以通神。

又，《西山经》竹山有草名黄雚，"其状如樗，其叶如麻，白华而赤实，其状如赭"(25)，疑亦麻黄之类。"浴之可以已疥"，还能治"胕肿"(参郭注)，跟斯基泰麻黄之薰浴更加相似。

可能与"寿麻"对音的"苏摩"(Soma)，虽然主要的母型是蘑菇，但是《吠陀》经里也提到"麻黄"(Ephedra)，"它们的角色是代替苏摩"，其功能或作用相当。

所以"寿麻"可能又是大麻类植物的夸饰，也可能是一种寄生着神秘蘑菇的树形宿主，古人或许认为它同时是一种能够致寿或升仙——以及产生"通神"感的神药，因之"译"为"寿麻"，暗示其具有致寿或升仙的"麻黄"性功能。它的形态或模特是多变化的，作为灌木、大树或蘑菇，甚至棕榈，都是可能的，其"物象"

可相置换，是标准的“异质同构”的巫术用品。

我们必须再次肯定，寿麻（以及“建木芝”等）是一种“不死药”，“长生药”。寿麻之“寿”，“寿木”或“灵木寿华”之“寿”之“灵”都表明其为“不死药”。《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。”(294)这里的“木禾”可能暗指麻类植物，且加夸饰，不一定是禾稼。郭注“谷类”，说明其可食用，是木质的“嘉禾”。“嘉禾”可能暗指从西域引进的“穄麦”（青稞大麦），即西膜大禾。《穆天子传》：“黑水之阿，爰有野麦，爰有答堇，西膜之所谓木禾。”这仅为一种可能。另一可能是暗指“寿木”，即神树。这“木禾”应该就是《海内西经》的昆仑“木禾”。《穆传》归之于“西膜”（西膜产品或西膜名称）。许多学者论证，“西膜”音近“寿靡/寿麻”或竟 sumer。这就暗示，“西膜（木禾）/寿麻”都是西膜（sumer?）原产的仙药，或不死树。《海内经》都广之野“灵寿实华”，也是这类东西。

《楚辞·天问》：“黑水玄趾，三危安在？延年不死，寿何所止？”清蒋骥《山带阁注楚辞》引《穆天子传》：“黑水之阿，爰有木禾，食者得上寿。”今本无后五字，不知所据。但昆仑—黑水之间肯定有“不死树”，也就是《旧约·创世纪》伊甸乐园里那种生命树（无花果树，或棕榈树?）。这“木禾”不一定是嘉禾，目前还不清楚其形态，很可能是“世界中心”地所长成的“树形态”的仙麻，跟《山海经》等书所谓“灵木寿华”趋同（它的世俗化就是张骞在“大夏：Bactria”见到的中华“筇竹杖”，详见本章专节）（参见插图 214）。

换言之，不管这些神树、仙草本来是什么东西，从何物取象，它们都曾从致幻植物那里汲取“灵感”，以加强其升仙的幻觉，不死的异想。特别是，《海内西经》说，保卫昆仑的神兽“开明”之

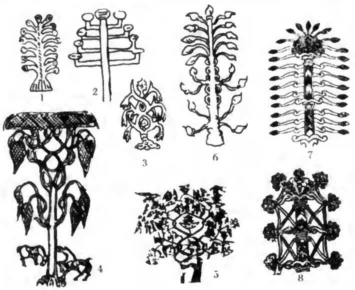


图 214　东西方神树构图的对照

（1. 沂南汉墓画像石；2. 睢宁九女墩汉墓画像石；3. 四川新津汉墓画像石；4. 汉墓画像石；5. 嘉祥汉武梁祠刻石；6. 苏美尔印章图案；7. 亚述神树图案；8. 波斯神树图案）

高度图案化的网络式或分叉式，首见于西亚圣树构图。汉画辗转受其影响。所谓"巴旦杏"或"无花果"式"仙果"更是东西方交流的铁证。

东，"有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"(301)。这"不死药"恐怕跟"不死树"有牵连。下文我们将会看到，这"不死药"跟嫦娥所窃以奔月的"蟾酥"或"蛤蟆菌"酿制成的月宫仙药关系很大，也有可能指所谓"圣木曼兑"。而 soma 也是一种月宫佳酿，而不令"桂浆"专美于前。这

种令神兽窫窳复活的不死药，将专节讨论。

这使人不但想起 soma，想起 Amṛta(阿弥陀："不死"的仙酒)，而且想起印度人所谓"树血"(Blood of tree)，"神仙之所以永生不死，便是为喝〔此类〕生命水(Water of life)的缘故"①。这种能够"使人狂醉的圣饮"，有如"椒浆"、"桂浆"或"芝酒"，都曾"被当作长生不老的药物"②；使得"soma"、"浩马"(Hroma，或 houma)，跟不死树、灵寿实华之类等值。

这种不死药是神人共享的。我们很奇怪，既然已经成仙成神，自然长生不死，为什么还要享用 soma/寿麻/桂浆 Amita 一类仙药？殊不知神跟人——甚至整个宇宙——同样都是有生命的，生命总可能削弱和消亡，即令是神的生命及其灵力也是要不断更新与加强的。"在这里正如人必须依赖于神一样，神也必须依赖于人。神存在于人的力量中，神真正的存在依赖于祭品"③。尤其是像 soma 这样具有极大灵力的祭品，更是"神和人获得生命的力量源泉"④。祭者、被祭者，祭物、祭物神，都是相互依存，甚而能够转换生成。这也是埃利亚德《萨满教：古老迷幻术的研究》之重要主题。

这种种"不死的灵药"(参见插图 215)，包括《吠陀》和《奥义书》里的苏摩、"圣树"，不但能够保卫人类的生命，加强神的威灵，延长生物的寿数，而且能够使宇宙不断更新、活化，甚或被认

---

① 苏雪林：《屈原与九歌》，广东出版社，1973 年，台北，第 368 页。

② 〔英〕李约瑟：《中国科学技术史》，第 1 卷第 2 分册，第 328 页。

③④ 〔德〕恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社，1992 年，第 215 页。

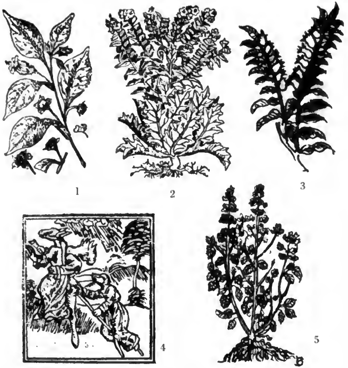


图 215　西方女巫及其所用迷幻药

（1. 颠茄；2. 菲沃斯，即莨菪，天仙子；3.《政和本草》莨菪；4. 欧洲女巫；5. 薰衣草。采自吉田祯吾等）

西方女巫要服食或涂敷毒性药草制剂，才能产生飞翔感，骑着扫帚飞行，或参加女巫的夜会。《政和本草》说，莨菪“使人健行，见鬼”，“多食令人狂走，久服轻身，走及奔马”。这些药草含有一定的性兴奋素。

为是宇宙生命力(cosmic life－force)与灵性的源泉①。所以,在某些原始性宗教仪式或信仰里,吸食大麻、灵芝、蟾酥、棕榈汁或椒浆、桂酒、"树血",或其他"仙草"、"神木"的釀制品,非但可以见鬼通神,而且通过飘飘欲仙的飞升感和种种幻视幻听而窥知宇宙的"秘密",参与宇宙的神变或异动,达到与日月同寿、与天地融化的境界。所以,具有"宇宙层次"的建木——寿麻,可能使人上御"九霄"、下游"九泉";仙圣食用的芝菌让人遨游日月,飞翔太空,乘天地之正,参六气之变;而伊甸园的生命树也能使初民参知天堂人间的秘密。

① M. Eliade, *Shamanism* (《萨满教》), Princeton Univ. Press, 1972, pp. 359～378;〔日〕御手洗胜:《古代中国诸神・昆仑传说与永劫回归》,创文社,1984 年,东京,第 702 页。

第四章

仙药、圣草的实用/巫术功能

瑶姬或巫山神女化作"媚药"

寿麻就是建木，建木化为"圣蘑菇"或灵芝草的一种：建木芝。《海内南经》说建木"其叶如罗，其实如栾，其木若苉"(279)。什么是"栾"呢？

郭璞说是"黄本，赤枝，青叶"之木（字或作"卵"，或说"麻"，都很重要）。其产地更值注意：云雨山。

建木芝"栾"生云雨山者，《大荒西经》说：

> 大荒之中，有山名㱙（朽）涂之山，青水穷焉。
>
> 有云雨之山，有木名曰栾。禹攻云雨，有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药。(376)

"㱙（朽）涂"，郝笺、袁注都说即丑涂，《西次三经》说："昆仑之丘，洋水出焉，而西南流注于丑涂之水。"丑涂者，或说即《穆

传》之寿余，《吕览》之寿靡，《山海经》之寿麻。至少它跟云雨之山都在昆仑文化区，大西域之内；而袁珂更说云雨之山即《大荒南经》之巫山，《大荒西经》之灵山，跟建木一样辗转入川。然则巫山云雨会襄王，即"云雨"之山故事之"本文"。殆传说禹曾祈求云雨于此。攻者攻治、攻求，盖巫术仪式。"云雨"的意指极可能是双重的。

前述阿兹特克人用以祈雨和求丰的神圣蘑菇外形便酷似男根。

"建木：神蕈"能生如卵似丸之"栾"实，为群帝求取之仙药。（郭注："言树花实皆为神药。"）这正是"苏摩：寿麻：建木"的一大灵性。"巫山之女，旦为朝云，暮为行雨"，正是瑶姬故事。瑶姬者，精魂化为灵芝者也。栾实、建木，实在都是广义的、硕大无朋之灵芝。郭注："言山有精灵，复变生此木于赤石之上。"此精灵就是巫山神女——瑶姬，而《九歌》之山鬼者。

《山海经·中山经》有这云雨巫山神女"瑶姬"精魂化为"灵芝"（神蕈）故事的雏形（其中的"䔄草"正是一种春药）。

> 姑瑶之山，帝女死焉，其名曰"女尸"，化为䔄草，其叶胥成，其华黄，其实如菟丘，服之媚于人。(142)

这位早逝的帝女，据《文选·高唐赋》注引《襄阳耆旧传》所说，就是赤帝（炎帝）之女瑶姬，"未行而卒，葬于巫山之阳，故曰巫山之女"；盖即化出"神药"于云雨之山、赤石之上的"精灵"(spirit)。《别赋》注引《高唐赋》则说其"精魂为草，实曰灵芝"。《水经·江水》注说："天帝之季女，未行而亡，名曰'瑶姬'，封于巫山之阳，精魂为草，实为灵芝"。

至今民间传说，神女们变成巫山十二峰，瑶姬为第一峰，其

头发变为“起死回生的灵芝草”①。

狭义的“灵芝”，真菌门多孔菌科，古人认为它能遁形变态，又有壮阳补阴，延年益寿之药效，正所谓“服之媚于人”者。古医书如《政和本草》言黑芝“利水道，益肾气”，紫芝“保神，益精气，坚筋骨，好颜色”，云云，皆包藏此意。

所以，跟许多致幻蘑菇一样，“灵芝”还曾是一种用于恋爱巫术(love magic)的媚草，中国人叫做“春药”。

> 大路旁边灵芝草，
> 人里头就数你哥哥(或妹妹)好！

显然缊藏着某种挑逗的意味。“如果苏摩不是蘑菇，那又怎么可能把它比作胸部和乳房呢？当我们想到圆形的菌盖和在这个伞菌底部的突柄时，这些想象不是活灵活现吗？”(列维－斯特劳斯语)它可能成为一种“媚药”或“爱神剂”(Aphrodisiac)。如《渚宫旧事》卷三引《襄阳耆旧传》所说：“精魂为草，摘而为芝，媚而服焉，则与梦期。”佩戴或服食这种灵芝乃至毒菌，便可能如梦如幻地似与人交接。至少是梦见女人。

至于“䔄草”或“瑶姬”，讲的都是带有性诱惑、性刺激功能的“䔄”引之物，如闻一多所说，“瑶(或䔄)之为言媱也，言以淫行诱人也”②。闻氏说，近人尚称妓院为“窑子”，就是䔄子、瑶子，是明显的语言遗存。

美拉尼西亚的一则“媚药”故事，与之非常相似。有一对兄

① 参见《三峡的传说·巫山神女》，上海文艺出版社，1983年，第82页

② 闻一多：《古典新义》，古籍出版社，1954年，下册，第552页。

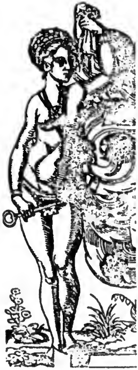


图 216　作为"媚药"的爱神或爱神草

（欧洲版刻，采自罗迪亚·米勒）

或说，古希腊性爱女神阿弗罗迪特(Aphrodite)得名于迷幻药草，如蔓陀罗。所以古爱情学亦称媚学或爱神学。这种"媚草"用来祭献爱神，壮阳补阴，刺激性欲，制造迷幻；它本身也是爱、爱神的幻形与"集合体"。所以中国的性爱女神巫山神女（瑶姬）化身为"蓄草"，也有性诱惑、性刺激的职能。

妹因为"恋爱巫术"的蛊惑而乱伦,"事后彼此很懊丧,不吃不喝,共死在山洞中。一种香草由他们底骨骼中生出来,便是以后配制恋爱巫术〔媚药〕最有力的主要成分之一"①。这跟帝女死后化为"服之媚于人"的䔄草(或灵芝)不是异曲而同工吗?它跟希腊爱神 Aphrodite 之"得名"并"取意"于"媚草"或竟蔓陀罗不是如出一辙吗?(参见插图 216)

《楚辞·九歌》的山鬼,清人顾成天《楚辞九歌解》以下,若孙作云②、闻一多③、姜亮夫④、郭沫若⑤、马茂元⑥、张汝舟⑦等,都论证其即巫山神女——至少她们是同格的,其神性或灵性是相通的。说详萧兵《楚辞新探》(第 430～433 页)。

其中关键性的证据是:

采三秀兮于山间,石磊磊兮葛蔓蔓。

王逸章句说:"三秀谓芝草也。"《尔雅·释草》:"淔灌,茵

---

① 〔英〕马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,中国民间文艺出版社,1986 年,第 124 页。

② 孙作云:《九歌山鬼考》,《清华学报》第 10 卷第 4 期,1956 年,第 97～105 页。

③ 闻一多:《闻一多全集·书信》,开明书店,第 3 卷,第 48 页;《神话与诗》,第 74 页。

④ 姜亮夫:《屈原赋校注》,人民文学出版社,1957 年,第 263～264 页。

⑤ 郭沫若:《屈原赋今绎》,人民文学出版社,1954 年,第 32 页。

⑥ 马茂元:《楚辞选》,人民文学出版社,1980 年,第 32 页。

⑦ 张汝舟:《九歌新注前言》,《活页文史丛刊》第 18 号,1980 年,第 12 页。

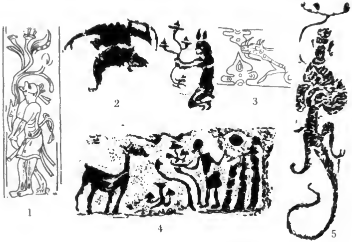


图 217　灵芝"三秀"或三珠树

（1. 山东沂南汉画像石；2. 四川新繁汉墓"西王母"画像石；3. 江苏睢宁九女墩汉画像石；4. 四川德阳汉画像石；5. 河南南阳汉画像石）

汉画常见结有三"果"的神树或仙草，高曲者疑三珠树，矮壮者或为"三秀"之灵芝。"一岁三华"的芝草是"巫山神女：瑶姬"所化的"媚草"。它具有性刺激或性诱惑功能。应注意，地中海世界的伊斯塔女神及分身所执者也多为三叶、三茎、三株神树仙草。是否同源，待考。

芝。"（下・2626）郭注："芝，一岁三华，瑞草。"这也就是帝女瑶姬生命和精魂所化的芝草，神蓽，也就是"折芳馨兮遗所思"的"芳馨"，诗里特别提到山间磊石，很可能就是《山海经》赤石生栾的诗性讲述。闻一多先生还曾力证"三秀"就是"蓽菌"的讹变①。

① 参见闻一多：《九歌解诂》，上海古籍出版社，1995 年，第 36 页。

所以它就是瑶姬所化的“媚草”，可作春药用。

所谓“三秀”的灵芝，或与其相关的三茎、三叶或三实的仙草，不仅与“瑶姬：巫山神女：山鬼”相关，而且常常出现在西王母画像群里（参见插图 217）。有人说，这实在就是《海外南经》等书所见的，“为树若彗”，“叶皆为珠”的“三珠树” 有人甚至据以认为这是西亚伊丝塔女神“三叶树”的繇变。

我们知道所谓三珠树实在“太阳神鸟/神木”离朱的一种改型，枝头上结着“太阳之精，是一种“光明”的生命树（参见该节）。

灵芝跟苏摩同样与风雨晦冥相连，除了前述雷电的催生以外，也许还因为它喜爱潮湿和雨露。不但它的精灵、它的人格化的女神，能够朝云暮雨，而且像《九歌·山鬼》所写——

> 余处幽篁兮终不见天，路险难兮独后来。
> 表独立兮山之上，云容容兮而在下。
> 杳冥冥兮羌昼晦，东风飘兮神灵（零）雨！

这才是它生长的理想环境，它能够展现神力和灵性的时空。Soma 呢？

> 苏摩是从月亮出来的雨，使植物生长，养育人类和禽兽。①

蘑菇同样喜欢阴湿。

> 在美洲，有一种与欧亚非的信仰相对应的看法，欧亚非

① 参见杜而未：《揭示佛经原义》，第 60 页。

信仰认为，蘑菇是由天空或大气活动引起的。①

这跟建木、建木芝之"栾"若"卵"生于云雨山完全一致。

风雨晦冥，雷电交加，正是"三秀：灵芝"繁殖的必要条件。高罗佩也引用华森的专著说，在许多地方，特别是印度，认为，"蘑菇(Siltndhra)的生长是靠雷电的作用"②。雷神因陀罗(Indra)象征男根的"金刚杵"，取象的来由之一便是蘑菇③。这种蘑菇确实被当做壮阳补阴的春药——它的发光也可能与电闪相关④。许多古老的神话讲，精液是有"光"的⑤。

所以，"禹攻云雨之山"出产迷幻性的栾木或栾实。"禹攻云雨，有赤石焉生栾……"(376)，甚至可以读作正在禹祈求云雨之时，红色的石头上生出了"栾"，这种云雨结晶的"栾"为群帝取用为"药"。什么药呢？长生药——延长青春和性力的药。

而蘑菇，尤其是毒菌，作为迷幻药，被萨满巫师在仪式里使用，以便达成一种极度兴奋乃至颠狂的状态，当然也包含强烈的性冲动，意欲(或幻想)跟神女交合，从而沟通天/人，民/神，这在埃利亚德(M. Eliade)名著《萨满教》里论述无遗⑥。这才是真正

① 〔法〕列维-斯特劳斯：《文化中的蘑菇》，《结构人类学》，第238页。

②③④ 〔荷〕高罗佩：《中国古代房内考——中国古代的性与社会》，第485页。

⑤ 参见萧兵：《语言创造世界——比较文学视角所见的神话语言》，《中国文化与世界》第6辑，1998年。

⑥ M. Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*(《萨满教——古老迷幻术的研究》), trans. by Willar R. Trask, Princeton University Press, 1964. 汤惠生中译，待出。

图 218　酒神节里饮酒食药的狂欢者

（古希腊瓶画）

古希腊的狄安尼索斯（酒神）祭典里，祭司（巫觋）和善男信女们往往饮酒食药，且以之擦身涂脸，使自己进入狂乱的性兴奋与“欢乐”之中，歌舞达旦，不能自已。

的"人神恋爱"!(参见插图218)

前举《抱朴子》说,服食灵芝"能乘云登天,见鬼神"(参《艺文类聚》及《御览》卷九八引)。萧大成说,瑶姬之化形"䔄草",山鬼的采撷"三秀"(灵芝),如果解读为巫师服食毒菌的话,那便指他们"产生强烈幻视,看到色彩斑烂的变态人形即所谓鬼神"①。坎伯说,"萨满的神力在于他能使自己随时进入迷幻状态"②,借助的手段之一便是嚼食某种蘑菇使自己手舞足蹈、吟诵歌号,并从而催生巫术乃至宗教(这在《楚辞的文化破译》里已有所陈述)。

与"Haoma:Hom"等值的苏摩,元文琪认为也是一种水火融汇的创生力量。作为"神圣的发光的饮料",Soma 跟 Haoma 同样,不仅"使人延年益寿,甚至获得永生",而且"具有传宗接代、生命再造的功能"③,其原型则是"水"(精液:汁态)与"火"(光辉:情欲)奇妙结合的神话——巫术"类物质"。人格化的 Haoma 曾在《亚斯纳》里与琐罗亚斯德对话,说道:

我是纯洁的祛除死亡的豪麻……

神或英雄饮用了它,往往"喜得贵子";所以它也是"永恒和

---

① 萧大成:《楚巫的致幻术——高唐神女传说解读》,《走向未来》第4期,1988年(录自手稿)。

② Joseph Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*(《神的面具:原始神话学》), Viking Press, 1959, p. 257. 采用张光直中译。

③ 元文琪:《二元神论》,中国社会科学出版社,1997年,第158页。

不朽的象征，具有生命再造的功能"①。赵国华将它们视为男性生殖神，苏摩酒"能使男根兴奋，酒因此成了精液的象征物"②。叶舒宪曾引用 W. D. 奥佛雷赫蒂的论述，在"苏摩仪"上，往往表演"精液四溢的公牛"与"奶水横流的母牛"的交配，即两性"生殖液"的融汇，以祝祷大自然的繁衍与增殖③。元文琪也赞成其为"两性同体神"④。奥弗拉赫蒂论到"精液"(semen)时还说："火神之火焰所燃烧的是上天的精子，注入圣火中的苏摩酒(soma)也被认为是精子(《梨俱吠陀》1·71·8；5·17·3；4·73·7)。"⑤

喷射"精液"或其象征物、替代物在许多狂欢仪舞里都可以看到。最明显的是苗族的"吃牯脏"，用唧筒向妇女喷射酒糟汁。侗族有时甚至"以神茅沾尿水或米泔水洒向妇女"⑥。

印度的"护利"节要"撒红"，而且要表演遍入天与因罗陀的好合。

希腊的酒神祭不但要狂饮，要吃药，要"浴身"，有的还用酒糟涂脸——这被认为是舞台化妆术的起源(参见插图218)。狄

①④ 元文琪：《二元神论》，第 158、161 页。

② 参见赵国华：《生殖崇拜文化论》，第 324 页。

③ 参见叶舒宪：《〈阿维斯塔〉中的光明崇拜意象群》，《东方丛刊》第 1 辑，1992 年，第 54 页。

⑤ 〔美〕奥弗拉赫蒂：《性液体在吠陀和吠陀之后的印度》，收入《女人、双性同体和其他神话动物》，芝加哥大学出版社，1982 年，第 20 页，引见叶舒宪《高唐神女与维纳丝》，第 349 页。

⑥ 林河：《九歌与南方民族傩文化的比较》，《文艺研究》1990 年第 6 期，第 126 页。

安尼索斯的信徒们"宽松的衣服染满酒渍，面目又以酒糟或桑椹汁染污；这些都象征酒神的强烈的创造力，以及酒的熏醉与狂暴的刺激力"①，使得这些"阳具崇拜者陷入高度的性亢奋与性混乱之中"。或说，酒在这里也被视为生殖液。有如 Soma 与 Haoma，都是"发光的精液或水中之火。"②

麻醉剂（大麻/蘑菇）不但使人昏睡，还能刺激大脑皮层某些部分导致梦幻、梦交、梦遗。英国人杰弗里·帕林德尔说，超自然的幻觉往往在梦中出来，"许多宗教经典都认为它是神与人交流的媒介，在许多场合实际上很难把幻影与梦区分开"③。这梦中幻影当然包括神女。

这样，蔡大成诠译的高唐神女故事"本文"就特别有意味。他说，这里云雨凄迷的意境跟"梦境的形容在深层联系上是以毒蘑菇为其中介的。楚襄王的梦境与服食毒菌后产出的幻视梦境如出一辙"④。这个故事的"文本"，男主角忽而是楚襄王，忽而是楚怀王，甚至是宋玉，考据家们为此绞尽脑汁，不知费了多少笔墨，还不能证明谁是"幸运者"。民俗神话学家却以为他们都参与了这场性梦幻。因为他们都吮食了"䔄草：灵芝：怪蘑菇"，所以都"做了细节相同的梦，而且是想做就做。这些只能用

① 〔美〕卡尔·曼茨：《剧场艺术史》，第1卷，1937年，纽约，第98页，引见吴光耀《西方演剧史论稿》，中国戏剧出版社，1989年，第21页。

② 叶舒宪：《文学人类学探索》，广西师范大学出版社，1998年，第83页。

③ 〔英〕杰·帕林德尔：《世界宗教中的神秘主义》；参见黄奇逸：《历史的荒原》，巴蜀书社，1995年，第255页。

④ 蔡大成：《楚巫的致幻术——高唐神女传说解读》，《走向未来》第4期，1988年（录自手稿）。

服药致幻技术的可重复性来予以解释"①。

叶舒宪已在《诗经的文化阐释》里介绍,跟"巫山神女⇌灵芝"的互喻完全一样,希腊爱神 Aphorodite 的名字出自"曼陀罗林"(mandragoro)的草叶,这种草既可"致幻",又能加强女巫的媚惑力(第 86 页)。所以,西方"媚学"就叫做 Aphroditelogy,即爱神学或爱情学。

云雨巫山的高唐神女或瑶姬正可以看做中国的性爱女神。

所以,郭璞的《山海经图赞》要说得那样暧昧:

> 䔄草黄华,实如菟丝;
> 君子是服,人服媚之;
> 帝女所化,其理难思。

所以,山鬼要"折芳馨兮遗所思",把自己的生命与灵力(mana)所化的"三秀"芝草赠送给自己的情人。《九歌》的大司命神也要"折疏麻兮瑶华,将以遗兮离居(指少司命女神)"。照前引蔡大成等的注释,疏麻是大麻之类迷幻药(有如"寿麻",麻黄或大麻之类可以做 soma 的替换物),瑶华或是"形容大麻新分泌的致幻树脂",它们都可能使澹而忘返归公子,惆怅不还的"离居"心迷,神醉,人归!

驰名世界的"蒙汗药"兼性兴奋剂的曼陀罗,就是最好的参照物(参见猰貐之死节)。古希腊爱神 Aphrodite 的名字所自来的"曼陀罗果"(mandragora),不知道它是不是东方的曼陀罗—

① 蔡大成:《楚巫的致幻术——高唐神女传说解读》,《走向未来》第1期,1988年(录自手稿)

押不芦。因为西方的"媚药"或"春药"一律叫 Aphrodisiac；也不知"落草"与之有无牵连。但印第安人视"蔓陀罗：魔鬼草"为女性，"女性化暴力"；而智慧像生命一样是女性给予的。它的液汁如母亲的奶水，让男人渴望去吮吸，去尝试，去接纳。生命草所给予的"智慧变成了智慧的乳汁，并因此而不仅包括了它的血　乳汁的变形特征，而且也包括了它作为食物的特征，及其与女性的创造性生育的联系"①。所以 Aphrodite－Venus，作为性爱和美之女神，被认为导源于蔓陀罗花是顺理成章的。女性是诱惑，药草也像女性和"快乐的智慧"一样是诱惑。蔓陀罗也许正因此被称为女性化的魅力和魔鬼草（参见插图 219）。"简言之，长生药保留着自然象征的特征，而至善（the summum bonum）表现为长生草或长生果，酒或烈酒（aqua vitac），钻石或珍珠，花朵或果核"②。而抽烟喝酒乃至吸食迷幻药和毒品的多是男人，进攻女人，"屈服于诱惑"，并且篡夺女性智慧的更是男人！所以，争夺"曼兑"、生命树和珍宝的肯定是最富进攻性和侵略性的男性（游牧）集团。

也正因此，古代埃及、苏美尔和希腊，都曾把神树或仙药表现为女人，亦即使"树/草：女性/女神"一体化（参见插图 220）。

诺伊曼指出："呕吐和中毒，沉醉和治愈，都是所有男人与不可见的精神原则有关的心理进程，人格通过这种精神原则的作用而得到改变。饥饿和餍足，渴与解渴，恢复疲劳和由解欲而引起的肉体享乐，实际上是比对酒、毒药和医药的经验更为普遍的经验。"③这也是各种仙草、灵药、兴奋剂、迷幻药乃至毒品在文化史上这样多见的原因。

---

①②③〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神　原型分析》，第 58 页。

图 219　美人草

（欧洲绘画）

不但古希腊美神 Aphorodite 的称号来自蔓陀罗果(mandragora)，许多致幻性、诱惑性、壮阳性的“魔鬼草”都与女性相关。瑶姬：巫山神女正是化作“䔄草”、“灵芝”一类性诱惑、性刺激的迷幻药。

图 220　神树——女神

（古埃及石灰石石碑，第 18 王朝，采自诺伊曼）

神树与女神一体化，树女神拥有各种神奇的食物与药剂，从她的宝瓶里喷出"灵液"来供虔诚的善男信女享用，使她们沉入欲痴似醉的境界。《山海经》云雨山所生之"栾"，瑶姬所化"䔄草"，跟蔓陀罗等等一样，能强化女巫和信徒们的魅惑力，所以被人视同"春药"。

蟾酥、蛤蟆菌与月宫灵药

作为月亮神液，Soma 与 Haoma，至少在神话观念上，可以远溯于苏美尔——巴比伦，或古代埃及。

美索不达米亚的大母神伊斯塔（Istar，Ishtar）兼为月亮女神。她像月亮一样是再生者，也能使人再生。

> 在您投下怜悯的地方，
> 死人复活，病人康复……

她掌握着圣水，赐予雨露，让大地富饶，庄稼丰产。或说，这圣水就是月宫灵液。

她的神格、神性跟埃及母神伊西丝（Isis）有相通之处。作为月亮女神，她也掌握一种起死回生的灵药，曾使太阳神荷拉斯（Horace）永生。"这种药叫作'有魔力的黑根白花草'，并被认为是跟苏麻（Soma）或蒿麻（Hauma）相同的药物……〔都〕是用月亮上的树制成的一种饮料"，都能"赋予人永恒不朽的神性"①。然则"苏摩：寿麻：浩玛"一类迷幻药不仅发现在古印度和波斯，而且可远溯于古埃及，金字塔发现麻醉药遗迹也可理解了！

更可注意的是，印度"不死药"Āmṛṭa（即 Amiṭa）跟 Soma 有时也可换位，至少"等值"。它们都是月中仙液。不死药（草/

① 〔美〕哈婷：《月亮神话》，蒙子等译，上海文艺出版社，1993 年，第 199 页

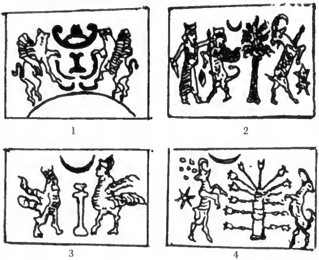


图 221　月亮神树

（巴比伦印章，采自哈婷）

西亚的月宫神树多有神兽，如格里芬、羚羊等来卫护。第 2 幅可能表现英雄杀死鹰翅狮身兽（Griffin 的一种）而劫取神药——那树有鳞而叶聚上端，跟以棕榈为母型的“建木：寿麻”十分相像。而后羿亦曾杀死猰貐夺取灵药。第 4 幅“生命果”，是东西文化交流的要证。第 1 幅神兽所保卫的圣树还使人联想到矮胖的蘑菇。中国的嫦娥偷到仙药以后也是进入月宫。

树/菌等）往往跟月亮相关联——因为“月有阴晴圆缺”，所谓“有死有生”。月亮的晦朔又跟潮水的涨落、“月信”的来潮同步，所以多被视为“生命女神”（另详）。Soma 是月中仙露，月则是盛满“阿弥陀”的杯。“因此，月每与 soma 或 Āmṛṭa 同视，不死的

灵液，也相传在月光下或山上采取之"①。藤田氏说，这就是中国人所谓月里的桂浆。在神仙故事里，被服食的桂已是不死药。月中桂既然成为不死的灵药，那么"月亮—Āmṛta—Soma"就应该是这种观念的源头②（参见插图221）。我们却相信，它们都起于对蛙蟾（尤其蟾酥）和芝菌（尤其蛤蟆菌）制品及其迷幻功能的嗜好。

或说某些野生的芝菌，所谓肉蓯蓉或"锁阳草"，以及蔓陀罗受精后的雌蕊，极似阳具之形（参见插图222），使信徒和巫觋们产生联想，觉得自己的生命力或性能力极其旺盛，对于食用这种"仙药"能够导致"不老不衰"乃至长生深信不疑。

蟾蜍及其分泌物也因而成为月中仙药非常重要的"成分"。《楚辞·天问》："夜光何德，死则又育？厥利维何，而顾菟在腹？"照闻一多的解读，"顾菟"为复辅音字，指的就是"居诸：蟾蜍"③；依萧兵的考释，"顾"即"鼓：鼓造：蟾蜍"，俗称"癞大蛄"④。这样，蟾蜍就跟月亮构成不可分离之关系。我们没有忘记，是后羿之妻嫦娥盗得西王母灵药（其形态之一便是芝草）以后飞进月宫变成蟾蜍的。这见于记载很晚。《文选·月赋》注引《归藏》只说她"以不死之药奔月"，《文选·祭颜光禄文》注所引《归藏》就有"遂为月精"的话。《初学记》卷一所引《淮南子》说得很完整了：

---

①② 参见〔日〕藤田丰八：《中国古代神话考》，黄毓甲等译，《古史研究》2·下·603。

③ 参见闻一多：《古典新义·天问释天》，古籍出版社，1954年，下册，第330页。

④ 参见萧兵：《楚辞与神话》，江苏古籍出版社，1987年，第69、124页。

图 222　番蔓陀罗雌蕊和野生菌
（放大照片摹本）

形状与某种器官惟妙惟肖，再加上其固有或幻想的兴奋作用，使巫觋与信徒们通过联想或“顺势疗法”巫术进入性疯狂状态，对自己的“青春活性”与生命力的永不衰竭产生信念与妄想，最终导致对不老药与长生液的狂热迷信。

羿请不死之药于西王母，羿妻姮娥窃之奔月，托身于月，是为蟾蜍，而为月精。

《后汉书·天文志》晋刘昭注补引汉张衡《灵宪》也叙述了这故事，结尾说"是为蟾蜍"。于是，"嫦娥应悔盗灵药，碧海青天夜夜心"，只好陪着玉兔，以自己的生命与灵性(mana)酿制那能使月亮和人类死而复生的药丸了！

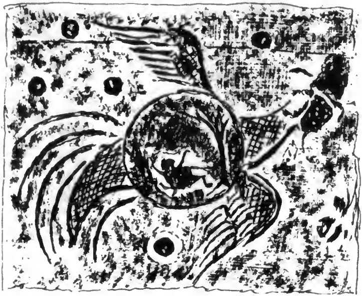


图223　飞翔的月亮神，或常仪

(《四川汉代画像砖》105，邛崃县花牌坊汉墓)

飞翔着的鸟身人面"月神"(或称"羽人")，其腹部正是月亮，里面有蟾蜍、桂树。如果那载月的是"女飞人"，那么她就该是月神常仪了。

那么，月亮的生死跟蛤蟆、蟾蜍有什么关系呢？原来蟾蜍的冬眠—惊蛰可以跟月亮的死活发生互拟。从蝌蚪到成虫的奇妙变化也使初民想到月亮从"蛾眉"到"圆脸"的生长过程。在某些

神话里,既麻又癞的蟾蜍,被掷在月亮上,遮蔽了光辉而使月亮死亡。甚至说蟾蜍像天狗吃太阳一样吞食了月亮。《淮南子·天文》就说:"月照天下,蚀于詹诸。"但是,不要紧,蟾蜍既能"促使"或象征月亮死亡,同样也能使她生还,就像它自己从冬眠中醒来一样。

我们曾力证,后羿是世俗化的"准太阳神",而嫦娥(常仪)即《山海经》月母女和,为月亮女神,是无庸证明的事(参见插图223)。"准日神"从日月女神(尤其是太阳女神)西王母那里取得"月华日精"一般的不死药(以真菌或麻类为主干的"仙草",或以蟾酥和蘑菇为母型的"蛤蟆丸"),却被月亮女神所窃取,并复归于月亮且跟"灵芝:蛤蟆丸"融汇为一体——这不是日落月升的自然界"永恒回归"的神话意象又是什么呢?①

而某些汉画里几乎与灵药化为一体的"月蟾",正作狂舞之状(参见插图224),似乎暗示着:食用这种蟾酥做成的灵药就能如痴似狂地酣歌腻舞,欢乐无穷。

蔡大成等似亦窥见后羿、嫦娥之间争夺"不死药"暗寓着"日月互动"的原理:"在女萨满恒娥(月亮)与猎人羿(太阳)之间,同样存在着不可调和的对峙,这或许便是古人对日月不同时在天空出现之原因的解释"②。这可供参考。

蟾蜍(她是嫦娥的化身)跟芝菌可以互置或相转,例如背上有疣状突起、象征着月亮阴影的"蛤蟆菌"(Amanita muscaria);相传,其本身也能够像灵芝——仙菌那样成为媚药。列维-斯

① 参见萧兵:《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》,上海文艺出版社,1989年,第27页。

② 石沉、蔡其刚:《月蟾神话的萨满巫术意义》,《民间文学论坛》1988年第3期,第22页

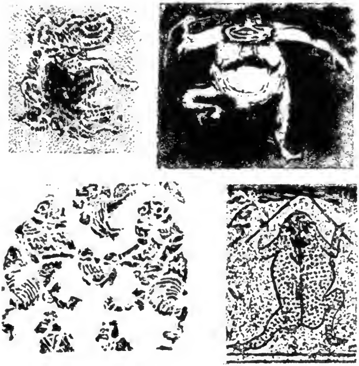


图 224　月蟾狂舞

（左上：四川彭山双河汉代石棺刻画；右上：新繁汉代画像砖；左下：山东嘉祥汉画像石；右下：山东嘉祥汉画像石。采自陈履生）

西王母或月宫画像中往往出现“金蟾狂舞”，这可能暗示“蛤蟆丸”或蟾酥制成品能使食者迷狂而欢舞高歌，“表示了一种达到长生不老之境的欢娱”（陈履生说）。

特劳斯在其另一名著里说：

> 中国人认为春药是来源于有角蟾蜍肉或泡有这种蟾蜍肉的酒，因为公蟾蜍在交尾时紧缠住母蟾蜍，甚至在被人抓住时都不放松。①

所以我们反复陈述，南方铜鼓图饰上的"累蹲蛙"决不是"负子蛙"而是"交配蛙"，寓有动物祖先崇拜和繁殖信仰之意味②。可惜只有极少数铜鼓专家如蒋廷瑜接受这一看法③。宋兆麟也说，这些确实"都是青蛙富于繁衍的象征"④。

中国医书则记载，蟾蜍有强阳效果。《政和本草》（卷二二）引《日华子》说，蟾蜍眉酥傅阴囊，能治"腰、肾冷，并助阳气"。

如上所说，"蟾蜍"是"肉芝"，跟蘑菇可以相互转换生成，捣碎了"蘑菇：蟾蜍：蛤蟆"、一"团"（抟）就成了"丸"，或竟就成了"蛤蟆丸"，如汉乐府所唱：

> 采取神药山之端，
> 白兔捣成蛤蟆丸，
> 奉上陛下一王（玉）柈。（《御览》卷九〇七引《乐府歌诗》）

① 〔法〕列维—斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987年，第186页。

② 参见萧兵：《沧源崖画与相关铜鼓图纹、灵屋造像的民俗神话学研究》，《中国铜鼓资料集》，1984年；《黑马：中国民俗神话学文集》，时报文化公司，1991年，台北，第301页。

③ 参见蒋廷瑜：《铜鼓艺术研究》，广西人民出版社，1988年，第87页。

④ 宋兆麟：《巫与民间信仰》，中国华侨出版公司，1990年，第41页。

而蟾蜍正是月神嫦娥所化。这样就可以给出二项可供比较的约等式：

蘑菇(灵芝)：蟾蜍(丸)：嫦娥(月母)：月亮
苏摩(仙酒)：蛤蟆菌：Surya(之后)：月亮

而如果我们努力加以发掘和还原，就可以见出这些"故事"极其真实的原始性，以及"故事下面的故事"的普遍性。其中的一个"故事"是，"蟾蛙：菇菌"本来是一种不死药。

后羿的"不死药"是从西王母那里经历艰险才取得的。《山海经·海内西经》说，昆仑之虚，"上有木禾，长五寻，大五围"，如上所说，这就是生命树、不死树，很可能就是改头换面的寿麻、建木或"建木芝"(巨蕈)，《汉武内传》说西王母灵药里有芝草，它可能是所谓圣木"曼兑"(Mandra，参见专节)，它们之间至少可以互换，可以"通转"。它实际上就是西王母所控制的"不死树"。郭氏《图赞》说得很清楚：

万物暂见，人生暂寄；
不死之树，寿蔽天地；
请药西姥，乌得如羿！

后羿所请之"药"肯定出自这"不死树"。所以《海内西经》紧接上引文说："在八隅之岩，赤水之际，非仁(夷)羿莫能上冈之岩。"《楚辞·天问》："阻穷西征，岩何越焉？化为黄熊，巫何活焉？……安得夫良药，不能固臧？"问的实在就是得药西王母

又为嫦娥所窃入月的后羿故事①。正如须弥山生长着仙药，并且称为"曼陀罗"那样，前引汉乐府《董逃行》、《太平御览》卷九〇七引《乐府诗歌》作"采取神药山之端"，这山与那冈并指昆仑山。昆仑山是西王母圣地，那里正繁生着灵芝、曼兑(Mandra?)乃至仙人掌、棕榈之类仙药或神树，聚集着蟾蜍、白兔、香桂的月亮正在那里上下出没，西王母和嫦娥也正是月神。而前文所揭及插图134、136、224所示，那些拿着"三珠树"或"三秀"灵芝或"不死"木禾肃立、狂舞的羽人、蟾蜍、玉兔们都是西王母的侍从——看来她所掌握的仙草和灵药也是多种多样的。

月宫桂树的象征功能

我们都熟知太阳神阿波罗(Apollo)向达芙妮(Daphne)求爱而未果的故事。他苦苦追逐她，像朝日追逐曙色——她逃跑，并变成一棵树。

实际上是朝霞或曙光之神的Daphne，为什么变成了"月桂树"呢？Max－müller《比较神话学》说，这是希腊神话的独特增饰。Daphne成了"月桂"之枝，阿波罗将她戴在骄傲的头颅之上，Daphne树(月桂)"被认为专供她(黎明)的爱人用的"，他用她奖赏杰出的胜利者和诗人("桂冠"一词便由此而来，我们在"日出日落之山"章已讲过这个故事，现在想换个角度看，请参见插图225)。

"月桂"莫非表示太阳的"光冠"或"光芒"?

---

① 参见童书业：《天问阻穷西征解》，《禹贡》第5卷第5期，1986年。

"月桂"曾被认为是一种易燃或发光的树。有人说,"火钻"(中国人谓之"木燧")常常用月桂制成。

马克斯·缪勒著作集的编者指出,Δαφνη(即 Daphne,达夫妮树)被视为"易燃的树木,和火红的黎明非常根本的一致";在古代埃及,beq 一词代表"黎明的光明",也是"橄榄树"(来自 beq = 光明),这跟月桂之为"燃烧树"十分相像(前引书,第 97 页)。"月亮树"这种反照或辉映日光的特性相当动人。苏摩(soma)作为"月亮树"也发着金黄色的光,有时苏摩神还乘着太阳神 Surya 的金车君临下界,驱散黑暗,赐予光明。

这让我们想起同样是太阳神树的"扶桑"。扶桑之枝是若木,若木之上有若华——《楚辞·天问》:"羲和之未扬,若华何光?"这是一种太阳神花吧。但也许"扶桑—若木"本身就会发光。《离骚》王逸注,《山海经》郭注都说:若木,其华(光赤)照下地。是扶桑—若木有花。"合理化"的说法是《淮南子·地形》高诱注,这花本身就是太阳:"若木端有十日,状如莲华;华犹光也,光照其下。"但如果太阳只剩一颗,而且离开扶桑而翔行,若木却依然映日而生光,这岂不就是闻一多等说的晚霞或朝霞[1]——或者,是小马伯乐(H. Maspero)说的晨星[2],就好像《梨俱吠陀》里的世界树缀满着星星一样?——这起码说明中国的太阳神树跟"月桂"同样也会"燃"出光芒。而且,从前引乐府诗来看,"采取神药若木端"云云,这若木本身也像月中桂一样可供制作药饵。或者说,太阳树枝头所结的"实"(栾:卵)能够制

① 参见闻一多:《神话与诗·神仙考》,古籍出版社,1954 年,第 179 页。

② 参见〔法〕马伯乐:《书经中的神话》,冯沅君译,商务印书馆,1939 年,第 8 页。

图 225　达芙妮变成"月桂"

(安东尼奥·波拉约罗的油画)

小河神达芙妮无法摆脱"太阳"阿波罗的追逐,变成了"月桂";或说,她逃进月宫成了小月神或月中桂树。桂叶能使诗人兴奋如狂。

成"太阳灵药"，也许具有更大的助阳作用吧。

但是，对于现代神话学者来说，仅仅知道"月桂"会发光是远远不够的。"月桂"(laural)的叶片芳香，嚼食(或浸泡为酒饮用)之后可能产生激动与幻觉。古代希腊的女巫，在降神的时候，往往要咀嚼月桂叶进入半麻醉半疯狂状态，以便跟神对话。甚至诗人也要食吸某种迷幻剂。柏拉图说："科里班特巫师们在舞蹈时，心理都受迷狂支配；抒情诗人们在做诗时也是如此"①。他们借此制造窥见"灵光"或飞行的幻觉(所谓"神游/仙游/魂游"往往与这种"飘浮感"相关，请参看我们的《楚辞的文化破译》)。"因为诗人是一种轻飘的长着羽翼的神明〔般〕的东西，不得到灵感——inspiration 就以"吸入"为词根——不失去平常理智而陷入迷狂，就没有力量创造，就不能做诗或代神说法"②。这样说来，诗人嚼食"月桂"叶是为了做诗，是为了"代神立言"。原来"桂冠诗人"者，不但跟诗神阿波罗的恋爱悲喜剧相关，而且也因为他们必须藉助月桂女神进入兴奋迷狂状态啊。

"月者，药也。"(清俞琰《席上腐谈》，《丛书集成》322·上·7，引见石沉文)

月中仙药是什么形态，或曰，以什么为母型呢？

它可以是"桂浆"。《九歌·东君》"援北斗兮酌桂浆"，饮的就是这桂花佳酿。"借问吴刚何所有，吴刚捧出桂花酒"，良有以也。桂皮视为良药，桂花更可芬酒；当然此桂与希腊月桂不同(参见插图 226)。如前所说，"桂浆"跟"椒浆"一样(稰能酿酒，椒富刺激)，在某种程度上，都是药酒，巫酒，神酒。

更可以是灵芝。汉画西王母"月宫"里就有芝草(参见插图

---

①② 《柏拉图文艺对话集·伊安篇》，朱光潜译，人民文学出版社，1980年，第8页。

134、136)。当然在记载里,月中"灵芝"是冥昧无闻,甚至被失落了。四川新繁出土的那块有名的"西王母画像砖"(参见插图134),有三足乌、九尾狐、玉兔、舞蟾等等,证明其亦"日、月之宫",玉兔手持有根的"灵芝"(有根,证其非灯具)。高文说明揭出其为"灵芝",引《文选·思玄赋》"聘王母于银台兮,羞玉芝以疗饥"为证,良是。但说"灵芝亦称三珠树"①,证据不足。芝有三歧者(参见插图217),疑其即"三秀"。

《抱朴子·仙药篇》说,有一种"七明九光芝",夜望有光,秋分(案祭月之时)采之捣服,"令人身有光,所居暗地如月,可以夜视也"(第179页)。盖此芝已获得明月之精华(参见插图228)。

《酉阳杂俎·广动植·草篇》有夜光芝,"一株九实,实坠地如七寸镜,夜视如牛目。茅君种于句曲山"(第183页)。

太阳有光,月亮同样映日而发光——"月桂"作为"光明"之木,其"太阳树/月亮树"的神性是可相置换的。彝族史诗《査姆》说,梭罗树,"白日开花是太阳/夜晚开花是月亮"。

我们甚至由此怀疑,"扶桑—若木"在东方是太阳树,移到"西极",不仅是"日落之树",而且可能进入月亮跟桂花树叠合。杜而未诠释"扶桑"为月树不免片面,但它的枝桠"若木"的确可能转化月光之树。阿波罗追逐曙光般的"月桂:达芙妮",她逃到西极再无可逃,到哪里去了呢?很可能进了月亮、成了月中桂树(而决不是长在世俗的河畔)。Daphne 跟月亮女神阿尔特米斯(Artemis,即 Diana)叠合了,就好像桂树跟嫦娥做伴(参见插图225)。

---

① 高文编著:《四川汉代画像砖》,上海人民出版社,1987年,第96图说明。

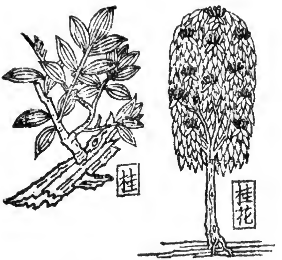


图 226　中国月树：桂树
（采自宋本《政和本草》）

古希腊人说的"月桂"属樟科，中国的桂花树（Sweet Osmanthus）属木樨科，完全不同；然而不但中国月亮里有桂花树，希腊的"月桂"也因为长在月上而得名，"月桂"也就是"月中桂树"（可以参看马克思的《博士论文》所引第欧根尼·拉尔修）。

这有点像古代印度有兼为日、月之神树。例如《罗摩伽经》说：

尔时日光泉侧有一园林，名曰王园。入彼园中，见一大树，名日月光，普放光明，照百由旬庄严园林。

所以桂树有时也可兼做日月树。

智慧就是光明，所谓宣朗澄彻，光烛纤微者。哲学是光明学。光明树是智慧树。《光华三昧经》说："大园中有一树，有一华覆三千大千刹土，其香熏恒沙国。若有人得闻名字，若知解，自然疾得是三昧。"这是因为某种花叶里含有兴奋剂，一旦嚼食闻嗅，可能刺激大脑中枢，突发灵感，造成顿悟。此波德莱尔之流不免吸食之恶习，而希腊万里月华、三秋桂子不得专美于前也（参见插图227）。

借问吴刚何所有，吴刚捧出桂花酒！

月中桂树的意象在东西方都是很古老的。中国的实证仅见于汉代石刻。而太阳神西翔将降之际，忽然伸出巨臂拿起北斗七星组成的"酒勺"，从月亮湾里舀出桂花佳酿痛饮一场，却出现在《楚辞·九歌·东君》。

操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆！

聪明智慧、年轻力壮的太阳神或太阳英雄（他们往往兼为诗与音乐之神），从来都好色贪杯，从 Helios－Apollo，Herakleus 到东君、后羿都难过醇酒——美人关。辛辛苦苦地飞行了一天的太阳，如果不来点儿刺激，增加些儿热量，他怎么能"撰余辔兮高驰翔"，再沉入海底，又陈诗，又会舞，还欣赏"姱女倡兮容与"，而且"杳冥冥兮以东行"？

桂浆是长寿酒，不死酒，古人则以"桂"为不老药或春药。

《神农本草经》列菌桂为上品，"味辛温，主百病，养精神，和颜色。为诸药先聘通使。久服轻身不老，面生光华，媚好常如童子。"同样见于《离骚》的菌桂何物，争议颇多，但是一种"桂"，则

无疑。

马王堆帛书《养生方》以"菌桂"等物"入中",云可激发性欲(参见周一谋等考注本,第 271 页);"中"在这里指阴户。

《列仙传》说范蠡好食桂,人称"桂父",得成仙人。

《韩终众药诗》云:"开河之桂/实大如栗/得而食/后天而老。"普通的桂,《政和本草》亦列上品,云"久服神仙不老"。

"月桂酒"(laural brew)能够制造迷幻乃至灵感,"桂浆"何尝不能引起兴奋直到颠狂?

许多国外学者怀疑"桂浆"跟印度的月中仙酒"苏摩:寿麻"(soma)或"阿弥陀"(Āmita)同格,还有人认为"桂树"可能跟月亮里的迷幻药"蟾蜍:蛤蟆菌"叠合:它们都是媚药、迷幻品、长生不老剂。而且它们都能发"光"。中国汉画里某些芝菌状仙药也能发出灵光(参见插图 228)。

美洲印第安人曾吸食一种致幻性的媚药"鸦惹"(yagé),Yage 被认为是太阳的生命精华。又"因为阳光被认为是神圣的富于生殖力的精液,所以致幻植物'鸦惹'引生的出神的五彩光象被譬之于某种性行为也就是可以理解的了。图卡诺族说,在交合当中男人'受到窒息',并'看见了幻象'"①。这种群饮兼繁殖仪式的目的是取得像太阳那样神圣的后代。所以仪式上要"诵唱天地创生的神话及神话中诸部族的谱系"②(参见插图 227)。

特别是有一种茄科的"詹姆森草",常为印第安人掺入烟草吸用。它被认为是"乐园"的产物,因为它造成欢乐,催发绚丽夺目的幻视。

---

①② 〔美〕埃利亚德:《神秘主义、巫术与文化风尚》,朱立道、鲁奇译,光明日报出版社,1990 年,第 170 页。

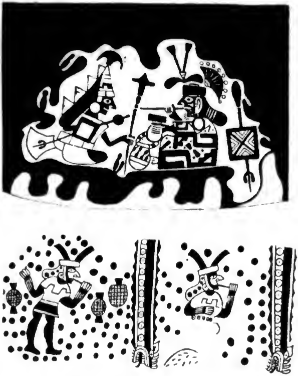


图 227　印第安先民吸食迷幻药

（秘鲁彩陶图饰）

印第安人，尤其是他们的巫师和酋长，有时要吸食大麻、仙人掌、菇菌之类制成的迷幻药，使自己进入一种与神同在的极度兴奋迷狂的状态，现代吸毒行为则是它的恶性发展和堕落。注意：吸食的药品和容器都已神圣化，有如“苏摩”。

图 228　发光的仙药

（汉镜画像，采自林巳奈夫）

玉兔捣药或持药，身旁有发光的芝菌类灵药，它能使人进入迷狂或欢乐状态，有的还似见光明，将仙药与月亮（或太阳）联系起来。

> 佩布罗印第安人认定，詹姆森草是从太古的乐园卡斯卡拉散播到全世界的神圣植物。哈比族人则认定詹姆森草是美丽女神提蒙·玛娜的化身（引案：就好像䔄草是瑶姬巫山神女之所化，曼陀罗系阿弗罗迪特的仙草一样），所以，这种草会在情欲的驱使下，到处追逐世间的男性，直到让他们精疲力竭为止，而女神提蒙·玛娜名字本身就有詹姆森草处女之意。①

巫师们用它治病，使自己进入幻境；猎人们用它诱惑、驯化野兽。据说，“将詹姆森草的茎部往女性身上贴，那女子便会立刻感受到一种强大的情欲，会无法抑制地将身上的衣服全部脱光，全身心地接纳曾被自己拒绝的男性爱人”——这就是“佩之媚于人”了！

---

① 〔美〕罗迪亚·米勒：《发现麻药》，柏华编译，吉林摄影出版社，1999 年，第 225 页。

扶竹，寿木：筇竹杖

本节探讨“生命树”的一种“简化”或“卑化”形式，或者说，其“世俗”形态。

《山海经·中山经》：“龟山，其木多谷柞椆椐，其上多黄金，其下多青雄黄，多扶竹。”(175)晋郭璞注：“邛竹也。高节实中，中杖也；名之扶老竹。”(175)就是这种神秘的“竹杖”的平凡化，或者说是它的自然基础，它的“真”面目。晋戴凯之《竹谱》也说：“此竹实既固，杖又名‘扶老’，故又曰‘名实具同’也。”

所谓“扶竹”或“扶老竹”，就是张骞在大夏所见的“筇竹杖”。它本是标准国货，到了域外就成了珍品。然而它有什么珍奇或灵异吗？

这是中西交通史上一重小小的疑案①。

《史记·大宛列传》张骞说：“臣在大夏时，见邛竹杖、蜀布。问曰：‘安得此？’大夏国人曰：‘吾贾人往市之身毒。”(10·3166)身毒就是印度(Hindu，今称 Indea)。大夏，专家指认，原是梵文地名 Bahilika，就是《希腊古地志》之 Zariaspa，亦即大夏都城巴克特里亚(Bactria)，在今阿富汗北境马札里沙里夫(Majari—sherif)以西的巴尔赫(Balkh，《大秦景教碑》作 Balh)。可见张骞通西域之前中印已有交通，跟阿富汗等地有转口贸易。《史记·西南夷列传》亦略及此，说：“张骞使大夏来，言居大夏时见蜀布、邛竹杖，使问所从来，曰：从东南身毒国，可数千里，得蜀贾人

① 参见萧兵：《张骞大夏所见筇竹杖为灵寿之木考——中西交通史的一个疑案》，《中国文化》第12期，1995年，北京—台北—香港。

市。"(9・2995)

此时棉布尚未输入华夏,所以有人以为蜀布指丝绸①,这很难讲通。任乃强氏以为是所谓"中国草"(China-grass)的苎麻织成的布②、裁成夏衣,很受欢迎③。陈茜说,蜀布可能指蜀锦,但也可能指麻织品的夏布④,后说与任接近。还有人说所谓"棉布"(或云南"橦桦布")指的是木棉布;但这价廉、长途贩运的商贾无利可图,仍以指"丝织品的可能最大"⑤。桑秀云说,"蜀布"应指以好麻织成、用"羌筒"盛放的"黄润细布"⑥,说亦近任——此说确较近真。饶宗颐氏也说,《说文》称蜀细布为"绪",也就是"黄润(细布)"⑦。至于枸酱,曾被误为伴吃槟榔用的"扶留(betle)藤",任氏以为最可能指"枳椇:枴枣"做的酱,或"枸杞酱"⑧,是上好的保健食品。

邛竹杖,一般说,因产于邛都或邛崃山而得名。但邛徕山只产细竹。所以此"邛"是广义的。

唐李吉甫《元和郡县志》说此竹产于"邛徕山",即"邛筰山","山岩峭峻,出竹,高节实中,堪为杖",山因竹名。

《四川通志》、《雅州府志》均据"节高"推演:"邛竹,出邛徕

① 参见 Chen Yan, *The Southwest Route China Reconstructs*(《中国西南通路之构建》),1982;原文未见,参②。

②③⑧ 参见任乃强:《蜀枸酱,蜀布,筇竹杖考辨》,《四川历史研究文集》,四川省社会科学院出版社,1987年,第9、13页。

④⑤ 参见陈茜:《川滇缅印古道考》,《中国社会科学》1981年第1期。

⑥ 参见桑秀云:《蜀布筇竹杖传至大夏路径的蠡测》,历史语言研究所《集刊》第41本第1分册,1969年,台北。

⑦ 参见饶宗颐:《蜀布与Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》,历史语言研究所《集刊》第45本第1分,1974年,台北。

山。汉张骞奉使西域，得高节竹，还而植此，今人取以为杖，鹤膝者佳。"误为张骞得自西域。常见的说法是这种竹"节高实中"（张守节、臣瓒等），或"节间合而体高"（《汉书》颜注引苏林），可以作杖。

晋代戴凯之《竹谱》赞此竹曰：

竹之堪杖，莫尚于筇；
磥砢不凡，状若人功。
岂必蜀壤，亦产余邦。
一曰"扶老"，名实具同。（参《艺文类聚》卷七九）

这里的"扶老"很值得注意（参见前引郭璞注）。

以上这些说法虽有缺欠和龃龉，确实证明四川等地出产这种竹杖。然而，这种老人用的扶杖虽是"高级工艺品"，却不知道为什么如此珍异而值得西域人青睐。当初夏鼐先生就曾为这些原因对这一段记载表示怀疑①。为此也有必要做一些澄清。

任乃强认为，这邛竹指的是一种藤杖②。这虽然并非定论，却成理有据。但我们认为，无论它是竹、还是藤，都仅仅说明它的物质形相而没有触及它的象征指涉，它的民俗价值。仅仅把它看做一种精巧的手工艺制品是不够的。藤杖、竹杖，南亚地区也极为常见，用不着远从蜀道输入且进行转口贸易。它肯定另有一层神秘，一层文化象征符号的功能。

---

① 参见夏鼐：《中巴友谊的历史》，《考古》1965年第7期。

② 任乃强：《蜀枸酱，蜀布，邛竹杖考辨》，《四川历史研究文集》，第16页。

我们认为，所谓"邛竹杖"，实在就是《山海经》等书里的"寿木"或"灵寿之木"；或者说，"邛杖"是寿木的母型，"寿木"是邛杖的神化。它们都是"生命树"的"分支"或特殊形式。邛杖可以象征长寿，具有无穷的生命力，在神话里为"寿木"，所以可称"扶老"，为老人所喜用，而且成为中西文化交流之珍品——这样才可以解释印度和大夏为什么珍视"邛杖"（"苎麻之布"为中国特产，有如丝绸般贵重；一般的竹杖、藤杖实在不足为奇）。

《山海经·海内经》说：

> 西南黑水之间，有都广之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百谷自生，冬夏播琴。鸾鸟自歌，凤鸟自舞，灵寿实华，草木所聚。爰有百兽，相群爰处。此草也，冬夏不死。（445）

郭璞注说："灵寿，木名也，似竹，有枝节。"（446）这种"灵寿实华"很像"竹"，可称"竹"杖；有枝节，似竹，应即邛杖之"节高"；或称"木"，表示其"实中"，不像竹子那样"中空"。最重要的证据是《汉书·孔光传》："赐太师灵寿杖。"唐颜师古注："木似竹有枝节，长不过八九尺，围三四寸，自然有合杖制，不须削治也。"这实在就是"邛杖——扶老"的尊化，而"灵寿灵华"或生命树之现实化，平凡化。这里的都广之野原在西域罗布泊地区，后来才逐渐进入四川（参见"山海经与周羌传说"章）。

《政和本草》（卷一二）引陈藏器也将"灵寿木"归于筇竹杖之属：

> 灵寿木，根皮味苦平，止水。作杖，令人延年益寿。生剑南山谷，圆长，支紫。《汉书》：孔光年老，赐灵杖。颜注

曰：木似竹，有节，长不过八九尺，围可三四寸，自然有合杖之制，不须削理也。

文化交通史专家们不大注意这段话，不然这个问题早该解决了。

清吴承志《山海经地理今释》以为“都广”靠近“昆仑”，“灵寿”就是昆仑寿木。他说：“《吕氏春秋·本味篇》：‘菜之美者，寿木之华。’高诱注：‘寿木，昆仑山木也。华，实也，食其实者不死，故曰寿木。’寿木盖即灵寿，都广之野在黑水间，于昆仑山相近也。”

都广后来（也许在秦汉时）确被认为即成都，这倒是跟“邛竹——灵寿（木）”出产于蜀地暗合的。

又，“都广”地望诸说中，徐中舒先生云其即“大夏”（Bactric）是较为独特的①。张骞在大夏见蜀布、邛杖，是由印度转口得来。可见都广应是“灵寿—邛杖”之原产地而非“大夏”。徐说恐无确据。

现在再来看跟都广“灵寿实华”同构的昆仑“寿木”。

《吕氏春秋·本味篇》：“菜之美者，昆仑之苹，寿木之华。”（3·741）汉高诱注说是昆仑山之木，“食其实者不死，故曰寿木”。《山海经·海内西经》：“海内昆仑之虚，在西北，帝之下都。昆仑之虚，方八百里，高万仞。上有木禾，长五寻，大五围。”（294）这可能是“寿木——不死树”的夸饰；而夸张（例如量的无限扩大），是神话的特质。此“木禾”亦见于《楚辞》及《穆传》。《天问》：“黑水玄趾，三危安在？延年不死，寿何所止？”清蒋骥

① 参见徐中舒：《再论小屯与仰韶》，《安阳发掘报告》第3期，1931年；《夏文化论文选集》，中州古籍出版社，1985年，第23页。

《山带阁注楚辞》引《穆天子传》："黑水之阿，爰有木禾，食者得上寿。"（今本无后五字）此"木禾"疑即《山海经》昆仑"木禾"，《吕氏春秋》的"寿木之华"，是一种"生命树"，亦即"灵寿－邛杖－扶老"的神话意象。其母型颇有异说，前文涉及的有天山雪莲、穄麦、藤科植物，寄生着蘑菇的大树，嘉禾，甚至大麻、仙人掌、棕榈等等，可以与都广"建木：寿麻"比照；而从"寿木：筇竹杖"或"灵寿实华"看，可能是粗大的长藤。

前引《山海经·海内西经》有"不死树"（299）。《海外南经》"不死民"郭注："有员丘山，上有不死树，食之乃寿。"《文选·思玄赋》唐李善注引《山海经》更说："昆仑开明北有不死树，食之长寿。"注："言常生也。"这应该就是《吕氏春秋》所说昆仑山上的"寿木之华"。"邛竹"虽是其世俗形式，但因其有节而实中而且绵延不断、节节高升，可以象征长寿，用为"扶老"之杖，而为西域人所珍重。可惜，这种"竹"或"藤"或"木"能够生出什么样的花、果，有益于健康，却不大清楚。季智慧曾揭示"邛竹杖"的某些神秘属性，颇值注意："岑参则认为'筇杖'是蜀地巫师占卜跳神的法器，其《卜肆》诗云：'至今杖头钱，时时地上有。'《蜀中名胜记》引双流县旧志载〔费长房事〕，'筇杖'可化作龙飞腾于云雾中……'筇杖'具有神秘的色彩，巫术的力量，龙的化身。"①

奇妙的是，礼仪化、象征化的类"邛杖：寿木"居然在蜀地商代末期三星堆文化1号窖坑里被发现！《简报》称之为"金杖"（K1：1），它是用纯金皮包卷的长142、直径2.3厘米的木芯圆棍，其上端46厘米长的一段平雕着精美的纹饰图案，其下有三组图案：人首，鸟和鱼，基本上是两两对称或相背。一一杖，看黑

① 季智慧：《神树、金杖、筇与蜀文化》，《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》，1989年，第68页。

白图版似乎有"节";再看玻璃窗里的真品和彩色图版,却又模糊难辨。但是那著名的"神树"(有如建木或扶桑)则肯定有"节"。《简报》注意到,"距杖头端约20厘米处,出土一穿孔的铜龙头饰件,〔并〕由此推测此杖可能原为一柄金皮木芯铜龙头杖"①。

我们觉得,它最基本的造型特征是摹拟"邛杖",象征长寿和权威——或称之为"权杖"。尽管"灵寿实华:邛杖"非必权杖。

季智慧认为杖上人头跟杜宇氏或鳖灵氏相关②,金杖是蜀人图腾法具或标识③。

邱登成则说:"金杖实际上反映了古蜀先民对祖先和社稷的崇拜。"④几副图案"分别象征了蚕丛、柏灌、鱼凫、杜宇祖先",是祖杖,"司祭巫师(也可能即是王者)手持这根象征王权的金杖,正说明了蜀人对自己各族祖先的崇拜与祭祀"⑤。这恐怕仍是一种牵合。图象与文献如此"精确"对位,要求证实。但是他很重视金杖所谓"穗形叶柄",以为与"蜀人的社稷崇拜有关",且"象征了蜀地的农神、社稷之神"⑥——这就引导我们去注意它的"穗形叶",特别是柄上可能存有之"节"(不过图案上所见的所谓"穗叶"有可能是箭羽,表示神箭射中并贯串了"鸟"和"鱼";参看《山海经与氐羌文化》章射蜮节)。

赵殿增也说,金杖"显然是一种图腾式的族徽标志。它可能是象征王权的权杖",由巫师"法杖"演变而来。他提醒注意,四

---

① 《广汉三星堆遗址一号祭祀坑发掘简报》,《文物》1987年第10期,第4页。

②③ 参见季智慧:《神树、金杖、笄与蜀文化》,《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》,1989年,第67页。

④⑥ 邱登成:《广汉三星堆出土金器管窥》,李绍明、林向、赵殿增主编《三星堆与巴蜀文化》,巴蜀书社,1993年,第193、194页。

⑤ 参见邱登成:《金杖神树与古蜀祖先崇拜》,引同②,第85页。

川羌族巫师法器，也"有两种人头顶饰的青铜法杖"①。肖平也说，金杖、金面罩等都是巫师法具②。江应梁说，瑶族巫师用具有"巫杖"、"面罩"及"铜剑"等③。纳西族巫师也用长近2米的法杖，"分头、身、尾三部分，饰8种宝贵东西，是法力无边的神物"④。

除山顶洞旧石器后期遗址发现类"指挥棒"的刻纹"鹿角棒"外，内蒙敖汉族大甸子夏家店下层文化遗址有"权杖首"，其他史前或上古文化遗址极少发现"权杖"。我们在"巫师和祭司"章讨论伊尹为什么执"杖"的时候，曾提到这类"权威"标识物很难绝对排除西亚的影响。屈小强等《三星堆文化》已注意及此点。

我们则认为，三星堆金杖，无论是"权杖"也罢，"图腾标杆"也罢，贯通天地的巫术道具也罢，蜀王仪杖也罢，祖先图谱也罢，社稷崇拜标识(社木)也罢，它首先是"摹拟""筇竹"或寿木，亦即最古旧也最豪奢的"扶老"。至少它是从象征生命力和长寿的"邛杖"生长起来的一种巫术法具，一种权力标志。其上的"人面"，鱼纹鸟饰，或是"箭穿鱼、鸟"，可能跟"鱼凫"崇拜相关，以其为饰，无非是为了使其更加神秘化和神圣化。何况无论鱼、鸟，都是生命力和繁殖力的象征，这跟后世用以尊老祝寿的"鸠杖"是一致的⑤。屈小强等也注意到卡约文化以来的鸠杖，但他们

---

① 赵殿增：《三星堆祭祀坑文物研究》，李绍明、林向、赵殿增主编《三星堆与巴蜀文化》，第89页。

②④ 肖平：《从三星堆遗存看巴蜀文化中的祭祀巫术》，蔡永华主编《文物考古研究》，成都出版社，1993年，第116页。

③ 江应梁：《广东瑶人之宗教信仰及其祭咒·巫师及其作法》，《民俗季刊》第1卷第3辑。参见②。

⑤ 参见萧兵：《中源神杆说》，《中国文化》第9期，1993年秋季号，北京 台北 香港。

采用《续汉书·礼仪志》鸠为“不噎之鸟”的陈旧说法，认为“以鸠作食疗，可保养老人咽喉”①，殊不知从《楚辞·离骚》到斯宾塞《仙后》，鸠都是“爱之使者”（所谓“淫媒”），它是爱神阿弗罗迪特的“化身”；以鸠为饰，是希冀生命力旺盛、长寿②。

胡昌钰等除了认为金杖上的图案跟同坑出土的“神树”的动物造型同样体现“鱼凫”崇拜之外，还说它是“神树——社树的化身，国家之根本，权力的象征，当为权杖无疑”③。识别出其为植物之化形是难能的，但更必须指认它即是“都广之野”上生长的“灵寿华实”（亦即“扶老——邛竹”）的仪杖化。某些相关观念很可能仍得之于西北昆仑文化区，甚至西亚。

三星堆窖坑还出土具有三层枝杈的青铜神树（参见插图229、卷首彩版），季智慧说它“树干挺直，外形似竹而间隔有节”④，而且很敏锐地将其与蜀地所产的“邛竹”联系起来⑤。屈小强等《三星堆文化》也说其叶似竹，拟称之为“金竹叶”。但我们细看图版和原物，却怎么也看不出它是竹。有人批评说，此树非竹非草，可能是“若木”；有人则说是“建木”。这，暂且搁下，假如它确实有点似竹而有“节”，那么这“节”也是暗喻其繁殖力、生命力无疑。季文说，川西保留有“拜竹”之俗，祭后抱竹而诵：“嫩

---

① 屈小强等：《三星堆文化》，第82页。

② 参见萧兵：《中源神杆说》，《中国文化》第9期，1993年秋季号，北京—台北—香港。

③ 胡昌钰、蔡革：《鱼凫考——也谈三星堆遗址》，《四川文物·三星堆古蜀文化研究专辑》，1992年，第30页。

④⑤ 参见季智慧：《神树·金杖·筇与蜀文化》，《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》，1989年，第67页。

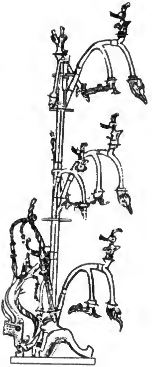


图 229 芦苇状生命树

（四川广汉三星堆出土青铜神树，商代晚期）

这种神树实质上也是"人参果"式的生命树，它的枝桠"结"出鸟一类"动物果实"。它跟使人长寿的"灵华寿木"乃至有"节"的"筇竹杖：扶老木"、"鸠杖"等都是可比的。

竹娘，嫩竹娘，二天我长来比你长！"①这显然有"节节高"之意。又引唐司空曙《送柳震还蜀》诗云："桐花能乳鸟，竹节竟祠神。"有节的竹成为祭品，更与"神树"的性格、功能相符。

神竹、仙草有"节"的原由

"节"在民俗神话学里往往是生长、繁殖的标志，是生命、寿数之符号。现在语言里还保留着"节节拔高"、"节节生长"之类说法。因为初民认为，竹子、芦苇、芝麻之类茎上有"节"的植物，是逐节生长的，节数愈多，生力愈强。有的还认为到一定时期，竹、苇便生长一节，节期、节律、节序、节度、节级等词汇便是这样产生的。所以，有节的竹子、芦苇等被视如"仙草"，而神树亦或有节（著例如三星堆者）。《国语·越语》（下）："天节不远，五年复反。"汉韦昭注："节，期也。"便是以"节"言"期"。德裔英籍比较神话学家麦克斯·缪勒（F. Max－müller）曾经论述"节"的生命象征意义说：

梵文中 parvan 一词的原义是竹子上的一个节，后来表示一个环节，一个部分，这个词用在家族上，则表示从一个家系分出的分支。梵文中表示根茎、种族、世系的名词是 vamsa，这个词的原意是芦苇、竹干。祖鲁语中的芦苇称为乌瑟兰加（uthlanga），严格说来是一根能长出分支的芦苇。用在比喻上则表示人的来源（引案：祖鲁人认为其始祖是从

① 参见季智慧：《神树·金杖·筇与蜀文化》，《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》，1989 年，第 67 页。

一根芦苇上长出来的)。父亲是他子女的乌瑟兰加。因为人们认为孩子是他那里长出的。①

这样,"节"就具有种裔绵延、儿孙繁盛、寿命久长的象征符号功能。用在"节"的竹木为杖便有这样的企图。以竹木为生命树、世界树的神话更暗寓着人类和宇宙按照"节律"无尽生长的意义。三星堆神树与其说像竹、如桑,倒不如说很像生长着"莲瓣"的芦苇,它确实跟巴比伦或苏美尔人的宇宙树、生命树有些相似。当然,更重要的是那根摹拟"邛竹"的金杖,它证明着"邛杖"无论作为礼物还是工艺贸易品都不仅仅是"实用"工具。

民间"哭丧棒"原以桑(丧)木,有时还用"竹",取其有节律,过了一定周期可能再生。这仍然保留"灵寿"的意味。用桑或竹做丧杖,也是为了达成"再生"乃至"不死"(参见"蚕桑的生命意象"章)。

清光绪十四年刻本《古州厅志》(贵州)说,丧制用杖,"其杖,父〔死〕用竹,取其节外著也";又附会以"天圆"之义,"父为子之天,父竹圆象天,竹贯四时不变,子为父哀痛,亦经寒暑不改也"(《民俗汇编·西南卷》下·637)。

竹子有再生功能,苗族《古老话》说,伏羲、女娲兄妹成婚时,断竹以卜吉,"若是竹子合成了,兄妹二人便成婚"。在《苗族古歌》里,竹子回答葫芦兄妹(相两、相芒)说,"扎根算我深/抽尖算我高",赞成他们成亲,兄妹生气砍竹,"竹子断九节/九节在九

① 〔英〕麦克斯·缪勒:《宗教学导论》,陈观胜、李培茱译,上海人民出版社,1989年,第31页。

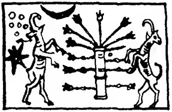


图 230　有节的神树

（左：有翼日轮下的有节神树；右：神兽守卫有节月亮树。亚述印章图案）

西亚神树除棕榈型、藤条型外多有"节"——"节"表示节律和节奏，象征宇宙有规律、有周期地演进。苏美尔人更以为有节的芦苇（或说亦以竹）为神树或节杖。中国的"寿木：筇竹杖"也是一种有"节"的生命树"（或"枝"）。二者的趋同使人诧异。

处"①。以后他们合磨、游方成了亲，只好"找了绿丝线/凉水洗刀口/丝线绕一圈"。竹子复活了。"竹子一节节/根源这样起"②。瑶族故事更说："……兄妹抽刀断竹，云：'如能复续，吾等当婚。'行数日，山回路转，复遇前竹，已续复生，惟有节痕。"（参见插图 230）

又，苏美尔人称芦苇为 gigi－llu，把它当做引火物；曾燃烧过的芦苇是 gi－lil，更为神圣之物。

苏美尔人的"节杖"竟也从芦苇取象。

---

①② 田兵整理：《苗族古歌》，贵州人民出版社，1979 年，第 257、272 页。

最重要的例子如乌鲁克(Ⅲ)出土石膏瓶(参见"伊尹"节插图 192)第一栏母神英宁(伊南娜)就以"芦苇旗杆"标识其权威与神圣。

王者、祭司乃至祈愿者也往往拥有"苇杆"神杖。

这跟中国人以突出其"节"或"筇"之竹棍为灵寿之木、为生命树、为"节杖"确实是太相像了!

这样看来,三星堆金杖、神树诸说里,季智慧的看法最值重视:"《汉书·孔光传》、左思《蜀都赋》等都提及'灵寿'可制为'杖',即具有灵性,佑人长寿的'灵寿杖'。这样,'青铜神树'与'金杖','灵寿植物'与'灵寿杖',都是同一系统的血缘亲族相互转化生成。"①这确实揭示了三种与有节植物相关的"仪具"的本质联系,还挂上张骞所见"筇竹杖"。他也注意到:

> "筇杖"具有神秘的色彩,巫术的力量,龙的化身。基于这点出发,我认为《汉书·张骞传》、《史记·西南夷传》等所记"筇杖"贩入大夏国及身毒国事,不能简单理解为贾人间一般商品买卖,而是巴蜀及华夏宗教、风俗、文化向异国远域的传播②。③

仅仅是未及明确地指出"筇竹杖"是灵寿仙木或不死树的世俗形式罢了。

中国古人多少已感受到"邛杖"的文化价值或象征意味。例

---

①③ 季智慧:《神树、金杖、筇与蜀文化》,《四川文物·广汉三星堆遗址研究专辑》,1989年,第67、68页。

② 〔原注〕参见季智慧:《筇杖与唐宋巴蜀文人》,《文史杂志》1988年第4期。原文未见。

如《文选》左思《蜀都赋》说：

> 布有橦华，面有桄榔。
> 邛杖传节于大夏之邑，蒟酱流味于番禺之乡。

"节"固然因邛竹杖有"节"，但是传播"竹节"于远方有什么意思呢，南部亚洲哪里不生长竹、藤呢；所以，这里的"节"肯定有节信、节操、节律或节仪的意思，左思暗示蜀地邛杖把礼义之邦的仪节同时带给"异邦"了。而古代的"节杖"肯定也与此相关①。

① 参见萧兵：《张骞大夏所见筇竹杖为灵寿之木考》，《中国文化》第12期，1995年，北京 香港 台北。

第五章

《山海经》的原始性医药

灵物、巫药及其效验

《山海经》最典型的"巫药"是生命树/草，包括其多种改型或衍生形式。但又不限于此。有些已是标准的中（草）药。可以合称为"原始性医药"。

主要在《五藏山经》里，相当多的灵物（而不仅是药物）通过"饮食"或"服佩"会产生或吉或凶的神奇后果，特别是某种"疗效"。这种效果往往跟灵物出现（包含遭逢等）所产生的吉凶效应纠缠在一起——当然也有各自独立发生的时候。主要就《五藏山经》做粗疏的统计分析，得出（约数）：

灵物总计 196 种

(1)其中具有疗效者 102 种　占 50.2%

(2)造成后果者 94 种　占 49.8%

具有疗效者 102 种(1)之中

(3)医理性效应 94 种　占 93%
(4)巫术性效应 8 种　占 7%

196 种灵物，由造成某种吉 凶后果分析则

吉	丰穰(含渔猎牧副等)　12 种　占 6% 安康(含疾病康复)　114 种　占 58% 美善　5 种　占 2.5% 繁育(避孕、恋爱附此)　6 种　占 3%
凶	疾疫(含厌梦、蛊迷、忧郁等)　6 种　占 3% 自然灾害(水、旱、风、火、雷、虫、兽等)　30 种　占 16% 徭役或罪罚　5 种　占 2.5% 战乱　18 种　占 9

这类效应，梁钊韬氏分类则：(1)犯罪者出现(多放士)，(2)水灾，(3)旱灾，(4)风灾，(5)动乱(大繇)，(6)争斗，(7)鬼怪，(8)疫症，(9)虫灾；(10)社会安靖，(11)丰收①。他的分析最大特点是俱归之于原始社会现象(参后)。但无论如何都关切于日常生活与切身利益。

而且，这基本上是农稼群团的价值观、善恶观、生命观或"美学理想"。农业民族最大的希望是健康和丰足，"两种生产双丰收"；害怕的是疾疫，灾眚，动乱，刀兵——后二者跟游牧民族恰

---

① 参见梁钊韬：《中国古代巫术——宗教的起源和发展》，中山大学出版社，1989 年，第 101～102 页。

恰相反(参见"乐园章"及《老子的文化解读》的相关讨论)。

以上,内含巫术机理或"幻想效应"者居绝大多数。有的与"巫药疗效"难解难分,所以我们放在一起讨论(造成两种后果者,一般只计前一种)。

除医药外,主要是"物占"(我们因其俱属巫术效应,故混而述之)。李镜池对其各种物怪人神所导致(或所兆示)的效果即所谓"占验"统计如下。

	安宁	大穰	大旱	大水	兵	疫	大风	火	恐	土功	繇	螽蝗	风雨水	国败	放士	狡客	小计
鸟	2		4	2	2	2		1	1	1	1				1		17
兽		2	1	5	4	2	2	1	2	1		1				1	22
虫			5	1													6
鱼		1	3	1	1												6
神					1								1	1			3
无生					1												1
小计	2	3	13	9	9	4	2	2	3	2	1	1	1	1	1	1	55

它们显示,"人们所最怕的是水、旱、兵、疫,而渴望的是安宁及大穰;其显示征兆之物,以飞禽走兽为多,其比例与《周易》所载亦差近"①。结论与我们相似:这是农稼民族的社会美学理想。

① 李镜池:《古代的物占》,《岭南学报》第2卷第1期,1933年;《周易探源》,中华书局,1978年,第397页。

梁钊韬称这些“占验”为“预兆”。他指出，这些只有客观设定而没有主观意志干预的“物占”或“预兆”较占筮巫术为古老。“因为到了有占卜的时候，人们可以不限于时地而自由发现有关命运的指示”①。预兆是经验的非规律积累，但一般含有由机率或“重复次数”所规定的或然性、盖然性。梁氏以为《山海经》既没有由主观参与并选择“巫具”的占筮，那么，其“所载的预兆方法足以代表中国最原始的占卜形态”②。这至少证明其内容（而非成书年代）的古老性。

当然，《山海经》有些神物已暗示着占筮的存在。最明显的是《中山经》休与之山有五色而文的“帝台之棋”（郭注“博棋”）。棋本身就起源于占筮，古代博胜与占筮一体化，“博局”有如“式盘”；虽然经文只说用以“祷百神”，并且“服之不蛊”，然而其灵性却系之于曾用以占筮，具有帝神所赋予的巫力与神圣性。同条的如蓍之草，也暗示其已知这种筮草可以占测天意的灵性。

《山海经》灵物之效验

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
1	招摇之山	祝余(草)	食之不饥	或以为麦门冬，即“仙人粮”；或以为壮药“卓医”、或“放药”	《南山经》
2		(不)迷谷	佩之不迷	或因名称联想(或说“谷迷”之倒，即凤凰树)	
3		狌狌	食之善走	猩猩能直立行走	
4		育沛(琥珀)	佩之无瘕疾(寄生虫病)	琥珀或裹虫体，烧之可尽	
5	柤阳之山	鹿蜀(驴)	佩之宜子孙	驴之阳具硕大有力	

---

① ② 梁钊韬：《中国古代巫术——宗教的起源和发展》，第100～101页

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
6		旋龟(鹰嘴龟)	佩之不聋，可以为底(胝：足茧)	或以为其听觉灵敏；孙炎云"滞也"；徐南洲谓"骶"病	
7	柢山	鯥	食之无肿(痈)疾		
8	亶爰之山	类	食者不妒	因其"自为牝牡"，单性生殖，无异性介入，故食之不妒	
9	基山	猼訑	佩之不畏		
10		鹇鸺	食之无卧	因其三首六目，六足三翼，可轮流休息，故"使人少眠"	
11	青丘之山	九尾狐	食者不蛊(郭注：不逢妖邪之气)	狡狐破蛊，此仅见	参见《东山经》蠪蛭、《中山经》蠪蚳
12		灌灌	佩之不惑	或因其与狡狐同处	
13		赤鱬	食之不疥(郭注：一作疾)		
14	柜山	狸力	见则其县多土功	或由于名称含"力"而起	
15		鴸	见则其县多放士	此鸟系丹朱所化；丹朱被逐于丹水，故见则多放士。梁钊韬指出，此俱指"放逐出族"；触犯族团习惯法或 taboo 及其惩处，均甚严重	
16	长右(舌)之山	长右(舌)	见则郡县大火	叶舌之神或兼司水旱	
17	尧光之山	猾褢	见则县有大繇(役)	徭役及土功均较晚起，但亦须禳避而寄望于神物。或云指动乱	
18	泿水	虎蛟	食者不肿，可以已痔	民间传言，鳖类可以洗痔使其消失；此鱼身蛇尾之蛟似之	
19	丹穴之山	凤皇	见则天下安宁	凤皇为吉鸟，源自祖灵鸟之福佑、"报喜"	参见《海内经》凤鸟
20	鸡山黑水	鲑鱼(翻车鱼?)	见则天下大旱	此如江猪，或兼司水旱	
21	令丘山(多火)、中谷	颙	见则天下大旱	此人面四目如枭之鸟亦如方相四目而兼司阴晴水旱	
22	仑者之山	白𦯀	食者不饥，可以释劳；可以血玉		
23	钱来之山	羬羊(大尾羊)	其脂可以已腊(昔)	郭注："治体皴。"郝笺："今人以羊脂疗皴有验。"盖不龟手之药	《西山经》
24	松果之山	螐渠	可以已䏿(郭注："谓皮皴起也。")	参上	

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
25	太华之山	肥𧔥(委维)之蛇	见则天下大旱	郭注:"汤时此蛇见于阳山下。"案:此双首蛇虺,或如羲娲为人首蛇身之神,兼司雨旱	参见《北山经》浑夕之山肥遗
26	小华之山	赤鷩	可以御火	此太阳神鸟或水火之禽	
27		萆荔	食之已心痛		
28	符禺之山水	文茎	食之使人不惑	"如婴儿舌"	
29		鴖	可以御火(郭注:"畜之辟火灾也。")	此或兼雨(神)鸟	
30	石脆之山灌水	条(草)	食之已疥	古人患疥,前鳝鱼食之不疥	
31		流赭	以涂牛马无病(郭注:"今人亦以朱涂牛角,云以辟恶。")	此可与汗血马故事相互发明	
32	英山之阳	肥遗(鸟)	食之已疠(郭注:"疫病也;或曰恶创。");可以杀虫	肥遗原为神蛇,或转化为双头鸟;蛇毒可治恶疮	
33	竹山	黄雚	浴之已疥,又可以已胕(郭注:"治胕肿也。")	参见鳝鱼及条草	
34	浮山	薰草	佩之可以已疠		
35	羭次之山	橐𩇯	服之不畏雷(郭注:"著其毛羽,令人不畏雷也。")	此鸟如枭,人面一足;古人或以鸱鸮为雷神鸟,服之则不畏雷	
36	嶓冢之山	蓇蓉	食之使人无子	使人无子,因其"黑华而不实"也	
37	天帝之山	谿边	席其皮者不蛊	如席狼皮以治痹	
38		栎(鸟)	食之已痔		
39		杜衡	可以走马;食之已瘿	郭注:"带之令人便马;或曰:马得之而健走。"或说,其又名"马蹄香",能健马蹄。瘿,或说瘤,或说甲状腺肥大,此证地方病已用土方治疗。	《中山经》高梁之山如葵之草,食之亦可走马
40	皋涂之山	礜	可以毒鼠(郭注:"今礜石杀鼠,音豫;蚕食之而肥。")	或说即砒霜,证明其对毒药已有认识	
41		无条	可以毒鼠		
42		数斯	食之已瘿(郭注:或作痫。)	瘿,或"拘缨",徐南洲说为缺碘性甲状腺肥大	
43	翠山	鸓	可以御火		

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
44	女床之山	鸾鸟	见则天下安宁(郭注:瑞鸟也。)		参见《南山经》凤皇
45	鹿台之山	凫徯	见则有兵		
46	小次之山	朱厌	见则大兵		
47	崇吾之山	(其实如枳之木)	食之宜子孙	或说"枳"系酸果,可缓解妊娠之苦	
48		蛮蛮(鸟)	见则天下大水		
49	不周之山	(其实如桃之果)	食之不劳		
50	峚山	丹木	食之不饥("玉膏所出,以灌丹木;丹木五岁,五色乃清,五味乃馨")	疑生命树之一种;或因玉使人不朽而来	黄帝所食玉膏能使丹木色清味馨,疑食玉亦可不饥
51		瑾瑜之玉	君子服之,以御不祥	瑞玉辟邪	
52	钟山	钦䲹　大鹗	见则有大兵		
53		鵕鸟	见则其邑大旱	鵕鸟系太阳神鸟,兼司水旱	
54	泰器之山观水	文鳐鱼	食之已狂;见则天下大穰		
55	槐江之山东望恒山	天神(其状如牛,而八足二首马尾,其音如勃皇	见则其邑有兵		
56	昆仑之丘	(如蜂之鸟):钦原	蠚鸟兽则死,蠚木则枯		
57		沙棠	可以御水;食之使人不溺	郭注:"言体浮轻也。沙棠为木,不可得沉。"因其比重极轻如软木而生联想	
58		蓍草(蘋)	食之已劳(《吕览·本味》:"菜之美者,昆仑之蘋。")	袁注:"已劳,谓已忧也。"也可能已"痨",为长生草之卑化	
59	玉山	狡	见则其国大穰	狡者狡犬,能驱兽逐鼠,保田丰收;有牛角,牛角多兆丰穰	
60		胜遇(鸟)	见则其国大水		
61	章莪之山	毕方(鸟)	见则其邑有讹火	此鸟司掌水火	
62	阴山	天狗	可以御凶	狗　狼　獾,古或混为一;其嗥甚猛,其牙甚利,均能御凶	
63	翼望之山	讙(兽)	是可以御凶,服之已瘅(郭注:"黄瘅病也。")	或言"其音如夺百声",能模拟百兽之声;或其音甚宏能压诸声,故能御凶	

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
64		鵸鵌	服之使人不厌（郭注："不厌梦也。"），又可以御凶		《北山经》有自为牝牡之鵸鵌，食之不疽
65	上申之山	当扈	食之不眴（瞬）目	此鸟"以其髯飞"，疑如蝙蝠之类，触须有接收超声功能，不致碰撞；所以"食之不眴目"	
66	英鞮之山/冤水	冉遗之鱼	食之使人不眯（眯，郝笺迷目；袁注迷梦，即厌）；可以御凶		
67	中曲之山	駮	可以御兵（郭注："养之辟兵刃也。"）	传说这种有斑纹或独角的怪马，"是食虎豹"，且声如战鼓，故"可以御兵"	
68		櫰木	食之多力		
69	邽山/濛水	蠃鱼	见则其邑大水		
70	鸟鼠同穴之山/渭水	鳋鱼	动则其邑有大兵	或因鳋之言骚（不安）而起	
71	崦嵫之山	丹木	食之已瘅；可以御火	疑为生命树之卑化；参见峚山丹木	
72		如枭之人面鸟	见则其邑大旱	枭鸟或司雨旱	
73	求如之山/滑水	滑鱼	食之已疣	疣俗称瘊子；此鱼"其声如梧"，或因此联想	《北山经》 参见《西山经》乐游之山桃水之"鳛鱼"，其状如蛇而四足
74	带山	䑏疏	可以辟火	或如驩兜，可化水鸟	
75		鵸鵌	食之不疽（郭注："无痈疽病也。"）		《西山经》翼望之山鵸鵌，服之令人不厌
76		儵鱼	食之可以已忧	或因"其音如鹊"，鹊者喜鹊，所以食之已忧	
77	谯明之山/谯水	何罗之鱼	食之已痈		
78		孟槐	可以御凶（郭注："辟凶邪气也。"）		
79	涿光之山/嚣水	鳛鳛之鱼	可以御火；食之不瘅		
80	虢山	寓（郝笺："盖蝙蝠之类。"）	可以御兵		
81	丹熏之山	耳鼠	食之不睬（郭注："睬，大腹也。见《裨苍》。"或眯之讹。）又可以御百毒	此亦蝙蝠之类。所谓"以其尾飞"，盖亦利用超声也。所以食之不"眯"（迷）。或说睬指难产	参前"寓"鸟及《西山经》当扈

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
82	蔓联之山	鸡	食之已风		
83	单张之山	白鵺	食之已嗌痛，可以已痸(郭注："痸，痴病也。")		
84	少咸之山敦水	鲔鲔之鱼	食之杀人	此河豚之类，内脏剧毒	
85	狱法之山/濩泽之水	鱳鱼	食之已疣		
86		山猙	其则天下大风	因其行如风而起联想	
87	北岳之山/诸怀之水	鮨鱼	食之已狂		
88	浑夕之山嚣水	肥遗	见则其国大旱(郭注引《管子》"蚴"，可使取鱼龟)	此一首二身或一身二首之神蛇兼司雨旱	参见《西山经》太华之山
89	县雍之山汾水	鮆鱼	食之不骄(郭注或作骚，"骚臭也"，郝笺即蕴羝之疾，俗名"狐臭")	郭注"骚臭"有理，但一般以药草疗治	
90	北嚣之山	鹭鹛	食之已暍(郭注："中热也。")	或说此鸮类。汪绂注："今鸺鹠亦可治热及头风。"	
91	梁渠之山	嚣(鸟)	食之已腹痛，可以止衕(郭注："治洞下也。")	或释为"下病"，指肛肠性疾病	
92	龙侯之山	人鱼	食之无痴疾		参见《中山经》少室之山鳑鱼
93	马成之山	鹛鹛	食之不饥，可以已寓(郭注："未详；或曰：寓犹误也。"郝笺："疑昏忘之病也。"王引之云寓为癙之假借，疣病也)		
94	咸山	器酸(袁注引王崇庆云："或物之可食而酸者。")	三岁一成，可以已疠		
95	阳山	领(𫖯?)胡	食之已狂	如释领胡，即混沌(胡涂)貌；食之可免躁狂?	
96		鲐父之鱼	食之已呕		
97	景山	酸与(郝笺："即今之山药也。")	见则其邑有恐(郭注："或曰食之不醉。")		

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
98	小侯之山	鸪鸐	食之不灂(郭注:"不瞧目也。")		
99	轩辕之山	黄鸟	食之不妒		
100	饶山/历虢之水	师鱼(郭注:或作鲵)	食之杀人	或与鲭鲭之鱼(河豚)混淆。郝笺引《酉阳杂俎》:"峡中人食鲵鱼,缚树上,鞭至白汁出如构汁,方可食,不尔有毒也。"	
101	帝都之山	大蛇(赤首白身)	见则其邑大旱	此如肥遗之蛇	
102	栒状之山	鮆鼠(鸟)	见则其邑大旱		《东山经》
		箴鱼	食之无疫疾		
103	犲山/水	兽(如夸父而彘毛)	见则天下大水	豕形水神可致水,如"合窳"等;或说夸父为(猴形)水神,似之者亦可致水	
104	独山	偹蟰	出入有光,见则其邑大旱	或以为音近"祝融",为烛龙之改型,所以有光而司旱;或说此似肥遗之蛇,或鲭鱼	
105	空桑之山	軨軨	见则天下大水	此兽似牛;水牛或祀为水神,镇水或发水	
106	葛山之首/澧水	珠蟞(鳖)鱼	食之无疠	今人犹以鳖有"食疗"功效,可防治某些恶病	
107	余峨之山	犰狳	见则螽蝗为败(郭注:"言伤败田苗",恐谬)	犰狳食蚁,故可败螽蝗(《御览》卷九一三引作"虫蝗为败");但也可能相反	
108	耿山	朱獳	见则其国有恐		
109	卢其之山/沙水	鵹鹕(鹈鹕)	见则其国多土功		
110	姑逢之山	獙獙	见则天下大旱		
111	䃌山	峳峳	见则其国多狡客(郭注:"狡,狡猾也。"		
		絜钩	见则其国多疫		
112	自尸胡之山至于无皋之山	(人身而羊角之)神	见则风雨水为败(袁注:"风雨水败害田禾",疑非;言诸灾为之败也)	羊角之神或如"大吉羊(祥)",能败风雨水之灾;但也可能异化为灾祥,招来风雨水旱	

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
113	旄山/苍体之水	鳣鱼(郭注:"今鳙字";袁云泥鳅)	食者不疣(郭注当为"肬",袁云即"赘肬")	疑泥鳅圆滑而善溜,身无阻滞之物,故食之无肬也	
114	东始之山/泚水	芑(杞)	可以服马(郭注:"以汁涂之,则马调良。")	此犹以赤赭涂马,使之无病无灾无脾气也	
115		茈鱼	食之不糟(毕沅引《广韵》云"糟同屁,气下泄也")	此鱼"其臭(气味)如蘼芜",或可盖过浊气	
116	女烝之山/石膏水	薄鱼	见则天下大旱		
117	钦山	当康	见则天下大穰	当康"其鸣自叫",古人视为巫音吉讯,如郝笺所言:"当康、大穰,声转义近,盖岁将丰稔,兹兽先出以鸣瑞,故特记之。"此亦物占	
118	子桐之山/水	鲭鱼	见则天下大旱	此鱼鸟翼,"出人有光",故如鳋鳙,见则大旱	《西山经》有鲭鱼,如蛇而四足
119	剡山	合窳	食人,亦食虫蛇;见则天下大水	此物如彘而人面,盖"水猪"之类,能兆风雨,盖雨神也	
120	太山	蜚(兽)	行水则竭,行草则死;见则天下大疫	古以为瘟神具热毒,或热毒能致草木与人类死亡	
121	甘枣之山	箨	可以已瞢(郭音"盲";袁引《说文》,"目不明也")		《中山经》
122		黄䑏(汪绂云,音耐,或作熊)	食之已瘿	熊或说三足鳖,鲧所化;鳖可疗疾	
123	历儿之山	枥木	服之不忘	汪绂云此木之实如楝即楝(有如皂荚),"色白而黏,可捣以洗衣,服之益肾,此服之不忘,谓令人健记"	
124	渠猪之山/水	豪鱼	可以已白癣		
125	脱扈之山	植楮(草)	可以已癙(郭云"病也",引《淮南子》"貍头已癙",今本《说山训》作"愈鼠");食之不眯(袁云:"不厌梦也。")	此系"鼠疮",故可使"貍头"(猫)进行"语疗"。只不知植楮何物	

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
126	金星之山	天婴	可以已痤(汪绂云"皮上魄磊病";袁引《说文》,"水肿也")	其状如龙骨(古化石),华夏汉人以为其可入药。又化石上多见粒状突起,但可锉平;故联想为可去痤肿	
127	牛首之山/涝水	鬼草(或鬼目)	服之不忧		
128		飞鱼	食之已痔衕	民间传言鳖汤可疗痔	飞鱼参《中次三经》騩山正回之水
129	霍山	朏朏	养之可以已忧	此白尾有鬣如狸之小兽,或饲之以为"宠物",可以已忧由此起	
130	阴山 少水	彫棠	食之已聋		
131	鼓镫之山	荣草	食之已风(疑风湿之症)		
132	鲜山/鲜水	鸣蛇	见则其邑大旱	此如肥遗	
133	阳山 阳水	化蛇	见则其邑大水		
134	昆吾之山	蚩蛭(郝笺:蚩蛭)	食之不眯(眯有三解:迷目;迷昏;迷梦)	蚩蛭(蛭:蛭),音如婴儿或如其号哭,实即九尾狐,狐善迷人、蛊人,食之不眯(迷),盖巫术之"对立原理",反势疗法	参见《东山经》凫丽之山蚩蛭
135	葌山 葌水	芒草	可以毒鱼		参见《中山经》朝歌之山
136	敖岸之山	夫诸	见则其邑大水	此四角白鹿或所谓"水鹿",为沼泽之民祀为水神	
137	青要之山(帝之密都)	青要之山	宜女子	是山有魋武罗司之,神小要白齿,有如山鬼、巫山神女、青女,为少女保护神欤?	
138		鴢	食之宜子		
139		荀草	服之美人色	此山本身及鸟、草皆有益于女子,及于颜色与孕娠也	
140	騩山	飞鱼	服之不畏雷;可以御兵	飞鱼状如豚而有翼,疑以水神兼司刀兵、雷雨	
141	柄山	茇	可以毒鱼		前葌山芒草,下熊耳山葶苧草皆可毒鱼
142	熊耳之山	葶苧	可以毒鱼		
143	首山/机谷	䲦鸟	食之已垫(汪绂曰:"下湿病。")	此鸟如枭而三目,古人以为枭可食,可入药	《北山经》北嚣之山有飞昼伏之鸒鸺,可以已暍(热病)

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
144	廆山/雚谷	鸰䳇	服之不眯		
145	橐山/橐水	脩辟之鱼	食之已白癣		
146	阳华之山	苦辛	食之已疟	疟,不知是否今之疟疾。若然则古人已在寻找其特效药	
147	休与之山	帝台之棋(石)	服之不蛊	古人以棋石为灵石,"所以祷百神",本身亦具灵性,可佩以辟蛊	
148	鼓钟之山	焉酸(草)(或作"乌酸")	可以为毒		
149	姑媱之山	䔄草	服之媚于人(郭注:"为人所爱也。一名荒夫草。")	此草为帝女(女尸)所化,亦即瑶姬所化瑶草,故可媚人;此恋爱巫术也	
150	苦山	黄棘	服之不字(郭注"生"也)	佩之则不受孕,带有巫术性	参见《西山经》嶓冢之山蓇蓉,"食之使人无子"
151		无条	服之不瘿	蓇蓉无实,食可避孕;无条亦"不实",服之乃可不生赘物	
152	放皋之山	蒙木	服之不惑	或因蒙之言朦而起	
153	大𦻍(古)之山/狂水	牛伤(郭注:"犹言牛棘。")	服者不厥(郭注:"逆气病。");可以御兵	此木有刺,方茎而"苍伤"(《方言》郭注:"《山海经》谓刺为伤也。")。刺可通气,虽能伤牛,亦可疗治逆气、晕迷,又可厌伏刀兵,以其刺神也	
154		三足龟	食者无大疾,可以已肿	古以为龟鳖有灵性,可疗疾;今犹有"龟鳖大补丸"也	
155	半石之山来需之水	嘉荣	服之者不[畏]霆(袁注:"不畏雷霆也。")		
156		鲶龟	食者不睡(郝云或作肿)		
157		騰鱼	食者不痈,可以为瘘(郭注:"瘘,痈属也,中多有虫。《淮南子》曰:鸡头已瘘。")	"鸡头"治瘘,以鸡能吃虫,是顺势疗法。騰鱼或以水虫为食。又,痈、瘘或为痔疾,民间以为鳖汤疗痔,騰鱼或亦类	
158	少室之山/休水	帝休(木)	服者不怒(《政和本草》作愁)	《政和本草》云:"帝休主不愁,带之愁自销矣……亦如萱草之忘忧也。"	

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
159		鯖鱼（娃娃鱼）	食者无蛊疾，可以御兵	古或以为鯖鱼（人鱼）有毒性，但可疗疾。"郝疏引《北山经》人鱼"食者无痴疾"，云蛊为疑惑，痴亦不慧，义近。或以人鱼有智力，能却惑疗痴辟兵？	参见《北山经》人鱼
160	泰室之山	梢木	服者不妒		
161		萵草	服之不昧（王念孙校为眯，袁云"不厌梦"）		参见上文姑萵之山萵草
162	讲山	帝屋（木）（汪绂说为茱萸）	可以御凶（茱萸可避恶气及初寒）	或因其"反伤"（即有倒刺）	
163	浮戏之山	亢木	食之不蛊		
164	少陉之山	岗草	食之不愚（郭注："言益人智。"）		
165	太山	梨（草）	可以已疽		
166	敏山	蓟柏	服者不寒		
167	大騩之山	蒗（郝引《玉篇》："草名，似蓍，花青白。"）	服之不夭，可以为腹病（郭注："为，治也；一作已。"）	案《埤雅》云，蓍，"草之多寿者"。蒗，或因其似蓍，佩之不夭而多寿	
168	崌山	窃脂（鸟）	可以御火	此鸟如鸮，白首而赤身，故以"窃脂"称之；其可御火，或因同性而相斥相克	
169	高梁之山	如葵之草	可以走马		参见《西山经》天帝之山杜衡
170	蛇山	独狼	见则国内有兵（郭注："一作国有内乱。"）	古人一般视狼类为刀兵凶杀之征	
171	熊山	熊穴	冬启乃必有兵（《御览》卷五四引作"若冬启夏闭"）	熊冬眠必闭穴，穴冬启为异变，必有兵	
172	勇石之山	跂踵	见则其国大疫	此鸟如鸮，一足彘尾，盖此时已以枭类为祸鸟矣	
173	朝歌之山	莽草（汪绂云即芒草）	可以毒鱼		毒鱼芒草参见《中山经》菱山
174	丰山 清泠之渊	雍和（兽）	见则国有大恐		
175		耕父	见则其国为败	耕父为旱神（见《后汉书》注引《文选》注）。常游清泠之渊作为"调节"，出入有光则带有太阳神性	

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
176		九钟	是知霜鸣(郭注:"霜降则钟鸣。")	经文及郭注"知"若作"和",则反映"共振"现象	
177	兔床之山	鸡谷	食者利于人		
178	蕎理之山	青耕	可以御疫		
179	依轱之山	獜	善驶犂(郭注:"跳跃自扑也。");食者不风(郭注:"不畏天风。"汪绂云:"或云无风疾也。")	獜或司风,跳转如风	参下几山闻獜,见则天下大风
180	高前之山	帝台之浆	饮之者不心痛	帝台之山(物),可觞祭百神;其浆当"生命水"之卑化	
181	从山 从水	三足鳖(郭注名"能")	食之无蛊疫	龟鳖有疗效,何况"三足"之神奇	《中山经》大䇯之山'狂水三足龟食者无大疫
182	乐马之山	猴	见则其国大变		
183	倚帝之山	狙如	见则其国有大兵		
184	丰山	羊桃(郭注一名鬼桃)	可以为皮张(郭注:"治皮肿起。")		
185	鲜山	移即(其状如膜犬(犬))	见则其邑有大火	此即藏犬 kyi,近猰貐;中原人或以为凶物	
186	历古之山	梁渠(兽)	见则其国有大兵		
187	丑阳之山	鸩鵌	可以御火		
188	几山	闻獜	见则天下大风	上依轱之山有獜,疑与此相关,"食者不风"或"不畏天风",与此兽兆风亦相反相成之理	
189	云山	桂竹	其毒,伤人必死	疑古人以之为毒箭	
190	即公之山	蛫	是可以御火		
191	狄山(汤山)	视肉	郭注:"聚肉,形如牛肝,有两目也;食之无尽,寻复更生如故。"郭氏《图赞》:"聚肉有眼,而无肠胃;与彼马勃,颇相仿佛;奇在不尽,食人薄味。"(疑后一句为"人食薄味")	近年发现之"不明生物体",为"粘菌生物体",可"养殖",可食用;或云有一定医疗价值	《海外南经》基本无以上内容,视肉有食疗功用,姑附

序号	相关时地	灵物	所致后果或疗效	巫术性机理或依据	索引/备注
192	女祭北	𪀦鸟、䳜鸟	所经国亡	郭注:"此应祸之鸟,即今枭、鸺鹠之类。"盖此时已视习性古怪、鸣声可怖之猫头鹰类为祸鸟——夜行令人想及死亡或鬼灵	《海外西经》参见《大荒西经》云丹之山诸鸟
193	白民之国	乘黄	乘之寿二千岁	乘黄即吉黄、吉皇、吉光,所谓鸡斯之乘,指 Qirqız 名马,古人认为骑乘远方名马能够获得幸福和权威	
194	"犀牛"之西	巴蛇(或象骨)	君子服之,无心腹之疾	服佩巴蛇,恐无是理(或说服食巴蛇之肉)。或指服佩食象巴蛇所吐之象骨。南人或以象骨刻制小工艺品,可供佩戴,且能辟邪去恶	《海内南经》参见《北山经》錞于毋逢之山"大蛇"
195	凶犁土丘(南极)	应龙	旱而为应龙之状,乃得大雨	应龙云神,蓄水	《大荒东经》
196	巫山	天犬	其所下者有兵	郭注引《周书》云:"天狗所止地尽倾,余光烛天为流星,长数十丈,其疾如风,其声如雷,其光如电。"这是对流星或陨星的恐惧。郝疏非郭说。其实它已与犬祟拜结合	《大荒西经》参见《西山经》阴山天狗
197	系昆之山	黄帝女魃	所居不雨	郭注:"旱气在也。"魃是怪化的女性日神,司旱。古人对西北干旱的解释	《大荒北经》
198	苗民	延维	人主得而飨食之,伯天下	延维系神物(或说即羲、娲),遭遇或"飨食"之,能获得政治合法性或圣俗之权威性	《海内经》
199		凤鸟	见则天下和(郭注:"言和平也。")	凤鸟为祥瑞物,源自祖灵鸟之福佑	参见《南山经》

医药史家赵璞珊曾按照"实用"药物口径统计出,《山海经》全书记载药用灵物凡 132 种,其中:

矿物类	5 种
植物类(草本)	28 种
木类	23 种
兽类	16 种

鸟类	25 种
水族	30 种
其他	5 种

他的统计除个别(如澡洗用“洗石”)外,严格限于药物,所以比我们所列为少。其中只有吞象巴蛇(服之无心腹之疾)属《海内南经》,更可分辨其采录早晚。

赵氏依据殷墟卜辞所记疾疫症状或部位绝大多数不定“病名”,证明其较《山海经》之记载古旧(记载反映的观念或医术则不一定);而马王堆帛书《五十二病方》含 52 种病名,280 余方、240 余种药物,则较《山海经》所载“先进”得多。但是马王堆医书虽出汉墓,“其中有些著作明显地早于战国时期成书的《黄帝内经》,如《阴阳十一脉灸经》和《五十二病方》等,至少在战国早期即已成书”①。《五十二病方》,不能确知其何时成书,下限自然是西汉,但是《山海经》看来要比它早——至于《山海经》所反映的医药观念肯定极为原始,除了“巫术性医术”之外,有很多是特效性“单方”,经验性、针对性极强,根本谈不上什么“理由”。许多动植物名称也与《本草》系统相异,无从确定其所指,绝大多数只能“存疑”。

据赵氏分析,《山海经》所记——

(1)“都是单味药,对某类病症有药效”(亦即不知“配伍”、不成“方剂”);

(2)无“计量方法”;

① 参见马继兴:《马王堆出土的古医书》,《中华医史杂志》1980 年第 1 期。

(3)"建立一些病名,但又不太多"①。

可见其较卜辞进步,而"落后"于《黄帝内经》(其中已有方名《半夏汤》等)。这样,见于记载的药物学发展先后序列大致上就是:

〔神农〕"尝百草之滋味,水泉之甘苦……一日而遇七十毒"(参见《淮南子·修务》)

殷墟卜辞疾病占卜

《山海经》(五藏山经)

《阴阳十一脉灸经》、《五十二病方》

《黄帝内经》

从而推定,《山海经》疾病药物记录,"确乎比《五十二病方》、《内经》的成书年代要早一些"②,即春秋战国之交,或春秋晚期(我们则认为整理成功当在战国前期,早于屈原赋)。这不失为一种有根据的断代方案。

我们在前面论证过,《山海经》的重要部分多少具有"政治地理学"的性质,某些内容(尤其是属于《五藏山经》者)可能已成为"官方"正式的采集记录,在这方面多少有些像"采诗"的乐府。张岩的《山海经与古代社会》着力于此,容或过当,但他对于官方采集草药、土方之记录以备参考应用的说法,还是可资采择的。

在《逸周书·大聚解》中,讲到周文王在灭商之前为增

---

①② 赵璞珊:《山海经所记载的药物、疾病和巫医——兼论山海经的著作时代》,《山海经新探》,第272页。

强实力而经营“西土”的一些具体措施，其中包括如下内容：“乡立巫医，具百草以备疾灾，蓄五味以备百草。”在《礼记·月令》中亦有与此有关的内容：“是月也（孟夏之月），蓄具百草。”这些都是《山经》时代原始礼制在商周之间的“遗存物”。①

吕子方先生曾对《山海经》药物做了列表统计，得123种，他以为完备到可称中国“最古的《本草》”；其中动物药材占了约一半，据说动物性药物〔疗效〕高于植物，只是越来越难得罢了②。

徐南洲做了更有意义的统计分析（诸家统计口径不大一样，结果自有差别）。

总计　129种
其中动物　120种　占55.8%
　　植物　50种　占38.8%
　　矿物　7种　占6.4%

其中与重要医书名称相同的情况如下：

与《神农本草经》同名约20种　占其1/17
与马王堆《五十二病方》同名　占其1/3

猎牧所得药物多，耕稼略次；属于手工业对象的矿物最少。

---

① 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，第90页。

② 参见《吕子方科学技术史论文集》，四川人民出版社，1984年，下册，第80～81页

有单方无复方。这同样可证《山海经》的古老①。

土功与"繇(役)"较为后起。张岩由社会－政治角度分析说："在较高层级的原始文明阶段，已经出现了较大规模的徭役与贡赋的征用现象；因而以天象的改变作为征役与征赋的神意口实，也成为当时统治者借助神权势力来行使政治管理的一种欺骗性手段。"②可参。

"放士"的情况则更复杂。或说其时已出现"犯罪"及其惩罚，有习惯法。梁钊韬前引书指出，此多指触犯氏族"禁忌"(taboo)，或有其他罪错，"放逐出族"，惩罚颇重(一般离开集体便很快死亡)。所记真实，只是整理者用了后世术语，不能仅依此断代。

从此也可以看出，如诸家所说的，《五藏山经》比较古老。它保藏原始和原始性的巫术、医术和某些观念。《海内经》晚起，某些地方好像是模仿《五藏山经》编纂或写作的。例如凤鸟，"见则天下和"(郭注："言和平也。")，这分明是根据《南山经》丹穴之山"凤皇"的"见则天下安宁"(16)续作的，其前连凤鸟所出的地名都不标出。但即令如此，在篇幅不算小的《海内经》里，像《五藏山经》那样标准的写法，"食(服)之□□"、"见则□□"、"可以(宜)□□"，实在很难再举出第二个例子。只有"苗民"条下的"延维"，有"人主得而飨食之，伯天下"，也是带着"物占"物质的吉兆式效应。但这是战国时已流行的"神奇"故事，见于《庄子・达生篇》和《管子・水地篇》等书，不足为奇，"文例"也跟上举不

① 参见徐南洲：《〈山海经〉——一部中国上古的科技史书》，《山海经新探》，第 252 页。

② 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，第 74 页。

大一样(只是"飨食"延维 委蛇颇见古老)。至于《海外》、《海内》、《大荒》诸经简直就举不出标准型的"事例"或"文例",只有《海内南经》巴蛇(或所食象骨)"君子服之,无心腹之疾"差似。其他数条,我们勉力拈出,意在"比照",不免"凑数"之讥。可见"仿古"或"假托"都是极其困难之事。这也再次证明《山海经》"原作"决非出于一时一地一人。

奇特疗效之巫术机理

但就《山海经》所反映的医术、药术与巫术相混淆或相混用的情况来看,它所反映的观念和时代,比任何"医书"都要早(观念也早于卜辞)。

从此也可见,较为古老的《五藏山经》确实跟巫术相关——原始时期,巫医是不分的,巫学也是不分的,政教合一,人神淆杂,巫酉相兼,圣俗互渗。巫术,作为"歪曲的知识"、"幼稚的科学",几乎涵盖着所谓"初民社会"的一切精神活动,并且深深渗透在"两种生产"之中。《山海经》的最早记录者或传承者(包括口传)主要是巫师或巫医。整理者的早期(齐鲁)方士似乎也有意识地保存乃至"强调"这些内容。这些都是他们作为知识者和"社会人士"乃至"帝王师"的重要资本。它包含"物占"而又不止于"卜测"。

波普尔说:"科学肇始于神话和神话的批判。"对于巫术,也完全可以这么说。这里包孕着众多的"理论"和"实用"的知识。弗雷泽说:"巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系,也是一套谬误的指导行动的准则;它是一种伪科学,也是一种没有成效的技艺。"(《金枝》上·20)从它可能蜕变出艺术、技术或医术来,就

好像从丑陋的虫蛹里蜕变出美丽的蝴蝶。这，还可以参看他的小册子《魔鬼的辩护士》(阎云翔等中译本)。

尽管现代人类学家纷纷起来批评弗雷泽及其《金枝》，我们仍然要说，这里最重要的是“摹仿巫术”——古典人类学家有时也称之为“顺势疗法巫术”，顾名思义，最典型的是医疗巫术。它虽然不时通过“感触”，尤其是“饮食”和“服佩”，使灵物贴近或进入“主体”(人或畜)，但主要是通过“类似”(联想)或“互渗”(思维)，让具有某种“表面相似性”特征的灵物来克服其对立面(具有与其“相克”特征的疾病)。例如某种“不结果实”的神秘植物能够使女人不孕，无子(这里决不排除经过试验、筛选的药草确实具有实际的避孕作用而不仅是幻想功能——最初的“避孕”往往就是用这类“药草”堵塞子宫口)。因为，“同果”一定“同因”，甚至“同名”也能“同实”。名称也能造成“类比”或“互渗”，而不仅限于“语讹”。

例如“牛伤”之木，伤就是“刺”，“刺”可以刺通某种“阻塞”，而使服者不“厥”，即“不逆气”，或不晕眩；又因其刺甚神，所以能够抵御刀兵。“类”(亶爰之山怪兽)由于其为某种“类合体”，所以“自为牝牡”(或者说由于被认为“自为牝牡”才命名为“类”)，单性生殖，或阴阳合体，没有异性介入，所以“食者不妒”，不会产生排斥第三者的“心理疾病”。“䔄草”，被认为是放荡的瑶姬(巫山神女之类)所化，具有“淫闞功能”，所以服之媚于人，是恋爱——繁育巫术的妙品。

卡西尔把这种“魔法”与“医学”相互渗透的“药品”及其同类功妙地称为“巫术合成体”。他说：

> 那些依据直接感知标准或我们的“理性”概念标准似乎全然不同的事物，假若进入同一个巫术合成体，便可以呈现

为相同的或相似的。①

这是由“巫术联想”或“交感原则”造就的。“一切以神秘方式彼此‘对应’(correspond)或彼此卫护的事物，都合并成为巫术物种的统一体。”②

蓇草/媚人/不眯(梦)
类/雌雄同体 不妒
帝屋/茱萸赤实，倒钩刺/御凶

之间也许毫无“科学”与“理性”的联系，然而其形质/名字/功用之间，却因某种“交感”或“互渗”呈现为“巫术合成体”。

弗雷泽曾经以“交感”(sympathy)作用来诠释大多数的巫术。因为所谓“接触”也多数蕴藏着“摹拟：类比”或“互渗”的机理。而摹拟—顺势巫术也往往藉助“接触”(例如服佩或吞食)来实现——这里还不免发生“声音—符号”的干涉作用，亦即“语疗”功能的介入，使得原始巫术显得繁复而纷纭，整理和诠释也就更加困难，更加容易渗入“现代的愚蠢”，即诠释的过度、多余或谬误。

例如玉山之兽狡，“见则其国大穰”(《西山经》)，它兆示着丰收。玉山是西王母之所居，那么“狡”就很可能是丰收女神的圣兽。“其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬”(50)。这是一种长着牛角和豹斑的“藏獒”之类的神犬，但其模特之一可能是象征农业、水和丰饶的圣牛，跟西亚、南欧的“圣公牛”相

---

①② 〔德〕恩斯特·卡西尔：《神话思维》，黄龙保、周振选译，中国社会科学出版社，1992年，第202页。

似(它们生着"丰收角",可从中倾倒出不尽的果实、谷物和美酒)。我们曾揭示,汉画里西王母像下有伏牛,可能即牛形之"狡"(参见西王母章插图 136)。狡之言"交",说不定暗示着此兽善于交合,所以可能带来人口和谷物的蕃庶。

这样,我们就可能藉以解读从大汶口到西南边疆都常见的悬挂或"服佩"牛头、牛角(或猪的下腭骨乃至象骨、獠牙等等)的风习。民族考古或民俗考古告诉我们,其用意是:

代表并招徕财富
兆示丰穰
辟邪

这些其实都是摹拟—顺势巫术的"物化",或其仪式的"凝结"。但是,弗雷泽告诉我们,它的交感作用是极为复杂的:

中西里伯斯群岛上的托拉查人相信,同种类的东西通过它们内在的灵气或其周围的有生命力的媒介而互相吸引,于是他们就把鹿和野猪的腭骨悬挂在家里,以便赋予这些骨头以生命的灵气,而驱使它的同类来到猎人经过的道路。(《金枝》上·29)

这样,不但悬挂、服佩兽牙畜骨的风习就可能寓有生命力或灵气的交感作用,通过这种作用达成丰穰;而且,狡兽的"音如吠犬"也像鸡鸣猪号一样以其"巫音"召唤六畜兴旺,人丁昌盛。只有鸡犬之声相闻,才能表示小国寡民的丰衣足食,不然就是死寂一片。所以,这凶恶无比的藏犬(Kyi:猰貐)都能够兆示丰饶;而它的贪吃,也意味着有物可吃,意味着温饱或竟富足。前引卡

西尔书说，在初民观念中，宇宙的一切都具有生命和感知能力。无论是声色、言语、行为、情思都能够相互交通，相互渗透，相互影响，相互感应。“一切巫术就其起源与意义而言都是‘交感的’(sympathetic)，因为人如果不是深信有一个把一切事物统一起来的共同纽带，——在他与自然之间，以及在不同种类的自然物体之间所作的那种分离，归根结底是一种人为的分离而不是真实的分离——他就不会想到去与自然发生巫术的联系”①。

语 词 疗 法

又如“鳋鱼”，鳋之言骚，动也，不安也，因此“动则其邑有刀兵”。鬼之言诡，羊之言祥，玦之言诀，环之言还，都属于此类。“狸力”，或因其名称含“力”字，所以“见则其县多土功”。阳山之兽“领(颔)胡”，其颈下有肉如斗(所谓“胡”)，颔胡(含糊)就是“混沌”，是(袋状)封闭，所以“食之已狂”，难得胡涂是也。有时又按照达尔文“相反原理”，因相生而相克。例如名叫“迷谷”，却“佩之不迷”；称为“蒙(朦)木”，偏“服之不惑”，等等，是“同性相斥，异性相吸”。

有时这种“语词：符号”所导致的“实质”变化，显得相当复杂而隐蔽，强为之解，也不一定能解决其神秘。例如求如之山“滑水”有“滑鱼”、“滑”古音骨而义为滑，所以能够去除阻滞或赘肬；又因此鱼“其声如梧”，梧之言瘖(今人犹称皮肤小粒突起为“瘖子”)，“同性相斥”，食之便可“去疣”，亦即铲除“瘖”疾。此解

---

① 〔德〕恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985年，第121页。

便可能属穿凿附会。

凡此种种，人类学家称之为"语言疗法"，是心理投影试验，或"顺势疗法"的一种，简称"语疗"或竟"词疗"，萨满巫医常用以诱导疾病离体和"刻板印象"的解除。当然它们的秘密大部分还不能得到有根有据的破译，其幻想功能与实用功能更是难解难分。我们表解里的"巫术性机理"多属猜测而不能穷尽其万一，原始思维或巫术神秘，单靠理性是不能完全阐释的。

伊藤清司就很重视巫术医药里的"语疗"。他举出最典型的例证就是《淮南子・说山》的"狸头愈鼠"，"斫(啄)木愈龋"。鼠是鼠疮，即《中山经》之"瘋"，"狸头"是猫，音转为"黎豆"，所以能灭鼠，并且治疗类似鼠咬的恶疮，这似乎是"语言游戏"，却是"基于语言因素而产生的巫术性疗法"①。《抱朴子・对俗篇》以《说山》所记为"老子之言"，所谓"以狸头之治鼠漏，以啄木之护龋齿"，是"可以类求"（王校本，第44页），明显地是"语疗"型的顺势疗法，是摹拟巫术在语言层次的表现。案《中山经》："脱扈之山，有草焉，其状如葵叶而赤华、荚实，实如椶荚，名曰植楮，可以已瘋，食之不眯。"郭注："瘋，病也。"引《淮南子》以证，植楮有荚实，或即"黎豆"（"狸头"），所以能克此鼠疮。刘文典《淮南鸿烈集解》引《物类相感志》引许慎注云："狸能执鼠，故〔瘋〕愈也。"（下・548）《御览》卷九一二引《淮南子》注："瘋，寒热病也。"犹今之疟疾。这也可以用克鼠的恶猫吓它，吓出一身汗就好了。

严厉批评弗雷泽的恩斯特・卡西尔承认，植根于"宇宙生命"一体化观念上的"巫术语词"，可以影响宇宙或鬼神的意志，"原始人感到他自身被各种各样可见和不可见的危险包围着，他

---

① 〔日〕伊藤清司：《山海经的鬼神世界》，第92页。

不能指望仅仅以物理的手段来克服这些危险"①,特别是疾病,还必须借助"前科学"或"潜科学"的巫术手段和巫术语词。"在他看来,这个世界并不是无声无息的死寂的世界,而是能够倾听和理解的世界。因此,如果能以适当的方式向自然力提出请求,它们是不会拒绝给予帮助的"②。许多疾病,说不定能凭借物理/生理/心理/药理和"巫术语词"的交互影响,像"同声相应,同气相求"那样得到化解和平复。在这个意义上说,《山海经》不仅是认知万物的"名称"与"性质"的"旅行指南"(江绍原说),不仅是怪力乱神的"博物志"(伊藤清司说),而且是最早的巫医《本草》书。

又如某些动植物能够使人不"迷"。

蓀草	服之不眯(或"眛")	(《中山经》)
鸰䴈	服之不眯	(《中山经》)
冉遗之鱼	食之使人不眯	(《西山经》)
迷谷	佩之不迷	(《南山经》)
鵸鵌	使人不魇	(《西山经》)
植楮	食之不眯	(《中山经》)
蛰蚳	食之不眯	(《中山经》)

眯,主要是"迷目",异物入眼或光照过度或罹患眩晕,都可能头昏眼花——这或大或小的"不便",很让劳作者讨厌,所以即令是治疗小疵的"特效药"也予以记载。这就是古代"医巫"杂书琐细得让人发笑或置疑之处。但"越幼稚越真实,越古怪越可信",是神话和巫术古老性、质朴性的证明。

①② [德]恩斯特·卡西尔:《人论》,第142页。

然而，正如伊藤清司等所说，“不睐：不迷：不眯”都有不迷胡、不迷梦的意思。所以《西山经》的鵸䳜使人“不魇”，小川琢治说，就是《逸周书·王会篇》“佩之令人不昧”的“奇干”；不魇、不昧都指不迷梦，不惊魇。而《春秋繁露·郊语篇》说夜飞的鸱鸮，羽毛能够去“眯”，似乎也包含不迷梦。《西山经》“不睐”，郭璞就解作“不迷梦”。《中山经》的“食之不睐”，袁注也说指“不迷梦”。

其“不迷：不昧：不眯”的原理，很难用理性澄清。䔄草，本是瑶姬所化（或说名同实异），服之媚于人，却又“服之不眯（昧）”，简直相反；但也可以解释做，“瑶姬：巫山神女”虽然可能使人发生“梦交”，却不致“迷梦”，梦中交通神鬼而非惊吓，古人并不当做梦魇。同理，蛮蚔（蛭）是九尾狐，也善于媚人，一定条件下却“食之不眯”（不迷目或不迷梦）。

鵸䳜是三首六尾而善笑的怪鸟，《逸周书·王会篇》却说它（误作“奇干”）“头若雄鸡，佩之令人不昧”；雄鸡善斗而又司晨，也会使人从迷梦中惊醒（同理，鸱鸮司夜，其羽亦可惊鬼，使人不迷于梦）。而鸰鹦也是“状若山鸡”，能够叫醒梦魇者。

又所谓“迷谷”，壮族学者或以为是广西同正壮语“果迷”（树）之倒装，似指木棉、赤槿、凤凰树之类堪作“佩药”之树①。或说木棉有药用价值，或说木棉又名“英雄花”，盛开时朱红一片，振奋精神，所以“佩之不迷”。可备一说。

常在野外，特别是荒漠活动的初民，为风沙所“迷”目，也是很讨厌的事。所以“不眯”的治疗也受重视。与“不眯”相类的是“不胸”。《西山经》说：

---

① 参见林鸿荣：《〈山经〉与我国上古时代的森林》，《寻根》1997年第6期，第32页。

〔上申之山〕其鸟多当扈，其状如雉，以其髯飞，食之不眴目。

学者们认为当扈是鼯鼠、飞鼠之类，靠肋间皮膜在树木间跳跃滑翔。我们觉得，由于形似而跟蝙蝠发生比附的可能极大。所谓“以其髯飞”，就是依靠其触须来测定距离和方向，使飞行正确而不致碰撞。这类“飞兽”，目近于盲，飞行全靠头部的“超声波”装置，古人能够猜到它利用“咽下须毛”来当发收超声的天线杆，已极不易。

它飞行自如，不致因为眯目或瞬目而出事故，所以要吃它以防治目疾。眴目，袁注“瞬目”，就是一种影响视力的强迫性“眨眼症”。伊藤清司等说是头昏眼花的“风眩”，也有些道理。对症下药，当然要用不因目睛状态影响行动的神奇动物。

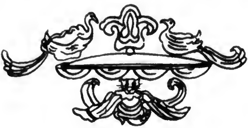


图 231　蝙蝠

（采自长沙马王堆 MI《西汉帛画》）

此蝙蝠有“鼠须”，就是《山海经》说的“以其髯飞”，不借助眼睛就能辨识方向和物象，不致瞎撞乱闯。所以，“食之不眴物”，不晕头转向。又，“蝠”之言“福”，至迟汉代，中国人已以之为吉祥物，可以祈福，甚至借之延寿或升仙。

同理,《北山经》丹薰之山,"其状如鼠",菟首麋身,而"以其尾飞"的"耳鼠",当亦飞鼠、蝙蝠之类不依靠目力的肉翅飞物动物,郝笺:"疑即《尔雅》鼯鼠'夷由'也。耳、鼯、夷并声之通转;其形肉翅连尾足,故曰尾飞。"蝠就是"福",民间以为神鼠,且能食蚊蚋,所以能"御百毒"。

马王堆《西汉帛画》已在中部"华盖"与吉祥的"鸿鹄"之下绘出"蝙蝠"(参见插图 231),它有耳而有"鼠须",正是"以其髯飞",地位显明,色彩鲜艳,或用以"祈福",而决非代表"死亡"(或说飞廉,或说"雷(神)鸟",都可疑)。《抱朴子·仙药篇》说,千岁蝙蝠令人寿四万岁,可参。

尾飞,也许当依郭注别本作"髯飞"。"不睬"者,郭注"大腹"病。伊藤云有三指:腹胀;妊娠;难产。我们以为也许是"不眯"之误,耳鼠跟当扈一样不恃目而翔飞,所以能治疗"眨眼"和"迷目"之症,甚至可能治疗"迷梦"之苦(郝笺以"睬"为难产,甚有兴味,参见"乐园"章)。

《北山经》则有如兔而鼠首的"飞鼠","以其背(?)飞",更明显地是鼯鼠或蝙蝠,但未写出用途(伊藤说,亦治难产,有意省略)。

服　佩

这里,我们特别要注意宇宙生命一体化格局下,各种生命及其灵性的交感和互动,以及种种手段或方式(例如感触式"服佩"就颇特殊)。

例如,交感着"灵气"或生命力的兽骨(特别是灵兽的骨骼),能够辟除"生命力的销损和侵害"亦即疾病,就顺理而成章。

比如《海内南经》"犀牛"之西,"巴蛇食象,三岁而出其骨,君子服之,无心腹之疾"(281),这当然又是一种接触巫术或神秘"食疗"。服食巨大勇猛的巴蛇之肉当然可能增强机体的抵抗力。但如果读"服"为服佩的话,那就不一定指蛇肉而更可能谓(巴蛇所吐的)象骨或蛇骨。在这类神话里,骨的意象较为突出。

> 《路史·后纪》注引《江源记》:"羿屠巴蛇于洞庭,其骨若陵,曰巴陵也。"
>
> 《岳阳风土记》:"今巴蛇冢在州院厅侧,巍然而高,草木丛翳。兼有巴蛇庙,在岳阳门内……"

这讲的是蛇骨,即中国人所谓"龙骨",大多是防风氏"专车"之骨那样的史前巨兽化石。也可以指(巴蛇所吐之)象骨。《岳阳风土记》就说:"象骨山,《山海经》云:巴蛇吞象。暴其骨于此。山旁湖谓之象骨港。"

中国人认为"化石:龙骨"有重大医疗价值,所以无论"蛇骨"或"象骨"(化石)都能入药,服食之乃"无心腹之疾"。《神农本草经》等就说它"主〔治〕心腹〔疾〕",而且能辟"鬼疰精物老魅"。《政和本草》(卷十六)列为兽部上品第一。

伊藤清司也注意到,龙骨疗疾的原因是它的神秘性。

这里最重要的是,龙骨作为"四灵"主角的"龙"的灵气(mana)和生命力(life force)在起交感作用。而《楚辞·天问》王注引《山海经》便引作"灵蛇吞象",灵蛇之骨,甚至经过灵蛇肠胃"濡化"的象骨都具有 mana 和巫力——即令是服佩象骨或蛇骨,通过"亲密的接触"也能够产生灵异的效应,辟除邪魅或病恶,使"无心腹之疾"(今滇缅边界犹多象骨制工艺品,居民谓,服佩或陈列之,可辟邪驱恶)。

范明三注意这吞象的大蛇系出巴蜀，而四川（尤其自贡）多出恐龙化石。恐龙骨骼（龙骨）大而又长，所以想象其为能够吞象的巨蛇所化。范氏甚至以为"象/蛇"合体、"长长的颈子，长长的尾巴，中间却是庞大的一只象体与四肢"，很像雷龙、梁龙或霸王龙的样子，所以他认为四川古羌族是"最早发现和记录了恐龙化石"，且以其骨入药，以其"神"为祖灵（或所谓"图腾"）的民族①。容或过当，但他将四川恐龙遗骨与吞象巴蛇联系起来是有道理的。

而龙骨疗疾，确亦见于《山海经》。

> 金星之山，多天婴，其状如龙骨，可以已痤。（《中山经》，119）

龙骨自是巨兽化石。郝疏引《本草别录》："龙骨生晋地川谷，及太山岩水岸土穴中死龙处。"

《山海经》"婴"多训"环绕"（之象）。这里的"天婴"可能是某种蟠绕的爬虫类骨化石，称"天"以神之，犹如"尾交头上"的轩辕（黄龙）或相柳（九首雄虺）的形态，不过已被"卑化"。

"龙骨"（化石）上每见疣状突起，或系砂粒粘附，轻挫可去；按照"顺势疗法"原理，可以用之"已痤"（郭注"小肿"，汪绂言"皮上块磊病"），通过"摹拟"而使之去除也。何况龙骨还能"清淤去积"。

讲到"服佩"龙骨、象骨或是别的东西的时候，我们要特别注意"巫术/心理/科技"三个作用力的互动，亦即实际功能（药效）

① 参见范明三：《中国的自然崇拜》，香港中华书局，1994 年，第 148 页。

和巫术机理的互动，千万不要看作仅仅是"接触巫术"或"交感巫术"，不要看作仅仅是"幻想功能"。

楚人喜欢服"兰"（兰草，如华泽兰之类）。兰以香草能够浴身、驱虫、去秽，同样也能辟邪、驱鬼、镇恶，甚至还能"媚人"，就像䔄草或灵芝那样被当做"媚药"（请参看《楚辞新探》《礼魂篇》）——这些都首先跟兰的香气相关，或者说往往由它的实际功能延扩到"巫术作用"（或者相反），而它的"巫术—想象功能"又可能诱致向科学性的转化。这一切都是交叉的，互动的，甚至互为因果的。

福柯说："〔知识〕考古学的问题是确定话语的特殊性；指出话语所发挥的规则作用在哪些方面对于其他话语是不可缺少的；沿着话语的外部的边缘追踪话语以便更清楚地确定它们。"①在谈论神话、巫术与科学、技术关系时，制作"光荣榜"或"专利权"或"先行权"，都是很困难，很容易沦于主观臆测的。

伊藤清司说，《山海经》除了确有"服用"外，还有"服佩"，即"佩带药物的巫术性疗法"，例如从古到今，从中国到日本，许多地方除了用菖蒲或兰汤沐浴外，还"把菖蒲叶贴在腹部或头部以驱除邪气，求得健康"②。它有"药效"。伊藤引证考古学家金关丈夫的田野调查：海南岛黎族的"侾人"，"一旦胸疼背痛，便采摘一种叫'Buhahah'的植物，把这种植物的叶子贴在腹部和胸部（参见插图 232）"③，往往有疗效。说不定类似的"服佩"法还启迪了 505 神功袋的"发明"哩。

覃保霖《壮医源流综论》也说，壮人常常"佩药"疗疾，前举

---

① 〔法〕福柯：《知识考古学》，谢强、马月译，三联书店，1998 年，第 177 页。

②③ 〔日〕伊藤清司：《山海经中的鬼神世界》，第 79 页。

图 232 海南岛僚人佩药方式

（采自金关丈夫、伊藤清司）

这种胸腰"佩"带树叶治病的方式，好像还保留着《山海经》古意。

"佩之不迷"的迷谷，"壮语训为草木之母根。壮俗，幼儿体弱多病者，常佩药用草木根一截，亦能防治疾病。甚至成人患病，也用佩药法"①。

张紫晨则将其与原始"佩饰"之俗联系起来，说，从新石器时代以来，"佩物习俗之流行，反映出人们对佩物的一种巫术的信力，相信作用佩物的东西对人身是有作用的"②；后世的佩戴吉祥物或镇物，例如符、镜、铃、珠等，也自此来。

---

① 覃保霖：《壮医源流综论》，《中华医史杂志》1982 年第 4 期，引见《山海经新探》，第 51～52 页。

② 张紫晨：《中国巫术》，上海三联书店，1990 年，第 167 页。

巫术或巫药作为"伪科学"与现代"气功大师"们的伪科学是截然不同的。巫术决不是骗术,决不成心假冒伪劣。现代人类学家多注意到"巫术"具有"情感"成分,尤其是巫药具有"心理治疗"(有如安慰剂)和"语言治疗"(实际上也是一种诱导,抚慰或解除)的众多要素,并且因为特殊经验或随机效果逐渐凝结为集体表象乃至信仰。所以,马林诺夫斯基揭示巫术/科学之间的若干"相似之点",揭示即令是巫术里的科学,"蛮野人底原始知识所代表的科学,也是根据日常生活中正常普遍的经验——人与自然界为营养安全而奋斗所得的经验——而以观察为基础且为理智所固定的"①,所以都有"清楚的目的"和"实用的功能"。

① 〔英〕马林诺夫斯基:《巫术科学宗教与神话》,第 74 页。

第六章

神树护卫者

太阳神鸟离朱

《山海经》里最重要的太阳神鸟是离朱(参见插图233)。

它是仙圣宝物乃至昆仑乐园的保卫者，地位不下于司理(或象征)太阳升降的"开明"虎神。

《海内西经》昆仑之虚，开明北有离朱(299)，与"珠树"(三珠树)等平列。

《海外北经》务隅之山，"帝颛顼葬于阳，九嫔葬于阴"，爰有离朱(244)。

离朱既是神树(珠树)，又是太阳神鸟(阳离、长离、炎离、火离)，还是神人或文化英雄。

作为人神，它就是伺服琅玕树等的"三头人(鸟)"(参后)。

离朱因其为太阳神鸟，又因其与神秘数字"三"相关涉，所以采取多种形态：

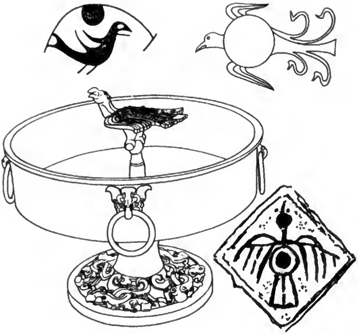


图 233　太阳与太阳神火之禽

（左上：仰韶文化陶绘，华县泉护村；右上：南阳汉画像石；左下：铜身柱盘，河北平山中山王墓出土，战国；右下：南阳汉画像石）

阳离，或火离、炎离、朱离（离朱），是中国最古老的太阳神鸟，说不定比日中三足乌还古老。它的造型特征是飞行的太阳与鸟互拟。后世的鹑火之禽、朱雀或火凤凰之类都由其衍变而出。

三足乌(跛乌、赤乌)
三头鸟
三身鸟(人)
三只鸟　　三青鸟
三珠树

但万变不离其宗:它是太阳神鸟、光明之鸟。因其为太阳神鸟,曾与准太阳神后羿相粘附又相冲突——后羿曾经射杀太阳神乌,"铄明离而毙日乌"。这里可能埋藏着鸟族、龙族、犬族自身或相互之间对生命树、宝物及其所象征的"权威"及其"控制权"的争夺。

它又与落日女神西王母相关涉,以三青鸟或三足乌为其取食(参见插图234)。

它又是西王母近邻"赤乌"(国、族)之祖灵鸟或守护神。

西汉卜千秋墓画像有非常鲜明的"三头凤"图像(参见插图234)。我们曾指认怀中抱鸟者最可能是西王母——所谓"三足乌"与"三头凤"分离或重复是神话发展里常见的"繁变","三青鸟"则可视作它的"分化"。那么,这只"三头凤"应该看做为西王母取食的"三青鸟"或神鸟的标准型。因此它很可能又是跟"西王母之邦"比邻而又受控于西王母的"赤乌氏"的神话映象。

玉山上的西王母也可能以"玉"为食。就好像《离骚》诗人要飞向西皇(西王母的"分身")的国度的时候必须"精琼靡以为粻(粮)",而"离朱——三头凤"不但以琅玕之类为"食",而且以神树所结的珠玉为自己生命的精华或Mana,那么它们之为西王母取"食",便是向这位"暮日女神"奉献自己的生命与灵性!

至于这些与太阳相关的"三头"或"三足"神鸟,以及"三头神"、"三身人"、"三珠树"等等,为什么都用"三"这个神数来"表

图 234　西王母与三头凤

（洛阳西汉卜千秋墓壁画）

西王母乘坐“三头凤”——这既是“三头离朱鸟”的一种改型，又是“三青鸟”的某种变体；如果从其古老性来看，应该是日月女神西王母最标准的“乘驾物”。她怀里所抱的或是“太阳乌”，与最下方的大蟾蜍（月中神物）一起标志着她的神格。骑龙者当是东王公，流沙、弱水都非常艰险，“非乘龙不至”（《括地志》）。

现”呢，目前还没有圆满的解释。或说“三”是天数。但天数为什么要以“三”，宇宙层次为什么多以“三”或其倍数来划分，理由和依据都不清楚，或由社会学角度说，这表示三个氏族的联合；然而，“太阳部落”为什么一定要以“三”来组建，多一些、少一些不可以吗？

T·丹齐克说，原始民族，如薄墟曼人，“除了1、2和多之外，再没有别的数字了”①。清人汪中《述三九》正说三、九常作

① 参见〔英〕丹齐克：《数：科学的语言》，商务印书馆，1985年。

约数，往往表示“多”。L・霍格本说，原始人用三个指头表示“3”；“长达几千年里，这些人们把任何比三大的量只能看成‘一堆’或‘一群’”①，就是“多”。刚会说话的幼儿常常只能数到“3”。列维—布留尔说，原始人会使用1、2之数名，“间或还有三”；例如，在安达曼群岛，“3的意思实际上是‘多一个’”②。所以，叶舒宪等说，“3”起源于计数不过三的时代。

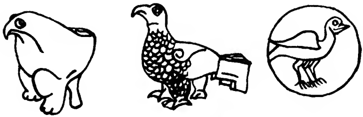


图235　三足神鸟的演进

（左：陕西华县太平庄出土陶枭；中：陕西宝鸡強伯墓出土鸟形陶尊；右：汉代画像石。采自孙机）

“三足乌”是大家熟悉的太阳神鸟，但是见于记载和图形者不甚古老。较为可靠的却是从新石器时期就已经有的用似足的条形物“支撑”鸟体的巧妙造型——很可能“由形式到内容”地诱发出“三足乌”的想象来。又，“三足/三身/三头”可相置换，都是不同形样却又运用神秘数字“三”的太阳神物。

中国文化里最重要的个位数就是3、4及其倍数或自乘积。

---

① 参见〔英〕霍奇本：《数学的奇境》，贺明明、吴聿衡译，陕西科学技术出版社，1980年，第1页。

② 参见〔法〕列维—布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆，1981年，第178页。

《周易·说卦》："参天两地而倚数。"盖天说的基本数字就是"圜天"之三、"方地"之四。或说，这跟几何学上"圆方周径"之比相关①。《素问》说：

> 三而成天，三而成地，三而成人，三而三之，九则为九。

这跟《老子》的"道生一，一生二，二生三，三生万物"是基本一致的(纳西族《创世纪》亦谓："三生九，九生万物。")。《史记·律书》也说："数，始于一，终于十，成于三。"所以，叶舒宪等据以说，"三"的神秘性还在于它"作为万事万物生成发展的基数，宇宙创化的单元"②。但这跟"三足乌"等之"三"很难具体地联系起来。倒是在原始性文化遗址里发现了以尾部或尾部"支架"来撑起鸟体的造型(参见插图235)，从而诱发出"三足乌"的神话想象③，这至少可以诠释"三足乌"形制的由来。似乎还可证明，成为神话意象的"三足乌"实在是由它诱发出来的，并不古老。

王昆吾也注意到"三足乌"这种由"尾　支架"所衍变出来的独特现象。他还认为所谓"三足乌"其实是"三足鸮"此说不大稳妥。《山海经》的《西山经》三危之山，有"一首而三身"之鸟，"其状如鸦，其名曰鴟"，他认为就是以尾当足、支持体重的"三足鸮"④；其他三足者还有"鳖"、"熊"、"蟾"，不必皆同，"三身"与

---

① 参见杨希枚：《中国古代神秘数字论稿》，民族研究所《集刊》第33本，1972年，台北南港，第87～133页。

② 叶舒宪、田大宪：《中国古代神秘数字》，社会科学文献出版社，1995年，第46页。

③ 参见孙机：《三足乌》，《文物天地》1996年第4期，第39～40页。

④ 王昆吾：《中国早期艺术与宗教·楚宗庙壁画鸱龟曳衔图》，东方出版中心，1998年，第44页。

“三足”也有所不同。

王还指出，“三足鹗”可能也曾是殷人的一种“帝史”、一种“太阳使者”。但“它们（鸱与龟）主要联系于夜间的太阳。它们所承担的是在黑夜之中将太阳自西方（或北方）运往东方的任务。它们代表了阴和阳的交通、死和生的交通、短暂和永恒的交通。“它们既是太阳死亡的象征，又是太阳复生的象征”①。这个发现也是非常重要的。（可参见叶舒宪《中国神话哲学》等）。

单就神话说，“三足乌”的记载和造像都较“离朱”鸟为晚，确实很可能为“离朱”所演化（尽管“类三足乌”的造型出现得极早，见前插图 235）。

“离朱”实即火凤凰的一种②，亦即赤凤。

《海外南经》狄山，帝喾等葬所，神奇鸟兽中有“离朱”（202、203），郭注却说：“木名也（案：离朱为“木”者参后）。今图作赤鸟。”（203）是古《山海经图》离朱为火红的神鸟。

郝疏说：“今图作赤鸟者，赤鸟疑南方神鸟焦明之属也。”

一点不错。焦明后来变成南方“鹑火之禽”朱雀，实亦赤凤。

正如袁珂校注所说：“《书·尧典》：‘日中、星鸟，以殷仲春。’传：‘鸟，南方朱鸟七宿。’离为火，为日，故神话中此原属于日、后又象征化为南方星宿之朱鸟，或又称为离朱。……是乃日中神禽即所谓踆乌、阳乌或金乌者。而世传古之明目人，又或冒以离朱之名，喻其如日之明丽中天，无所不察也。”（第 204 页） 是

① 王昆吾：《中国早期艺术与宗教·楚宗庙壁画鸱龟曳衔图》，第 49 页。

② 参见萧兵：《火凤凰：它的来源、意义和影响》，中美学者比较文学研讨会论文，普林斯顿，1987 年；《黑马》，时报文化公司，1991 年，台北，第 117 页。

离朱又关乎《穆传》西域之"赤乌(氏)"矣(参专节)。

颇疑《海内西经》昆仑虚开明西戴蛇践蛇、膺有赤蛇之凤皇、鸾鸟,开明北戴盾之凤皇、鸾鸟,等神鸟,都是"离朱:赤乌:火凤皇——太阳神鸟"之分化。

"离朱"是三首神,又是太阳神鸟,它以"三头"轮值,递卧递起,以伺琅玕树(或三珠树)。而《庄子》(佚文)说,南方之鸟"凤"所居积石千里,"其树名琼枝,高百仞,以璆琳、琅玕为实"(《御览》卷九一五引)。是"离朱"为一种凤。这不但证明珠玉类的璆琳琅玕可能就是离朱神树之"实"、之"珠",很可能此珠此实也是离朱生命精华、灵性的源泉。而且,离珠所保卫的"生命树"或其改型的"三珠树"(琅玕树)也是"太阳精华"的一种形态,一种存在形式。或者说,太阳—太阳神鸟在一定条件下能够转化为"太阳神树"(木),就好像"春天的燕子"句芒也曾被说成"东方之木"一样。前引郭注说,离朱图作"赤鸟",却又是"木名",就因为它们能够对转或互渗(参考:鸟立木上的"枭"又即鸟名)。

我们还不妨承认,离朱鸟(人)是以离珠树上的"珠实"为食物,为滋养的;在这里,"人—鸟—树—珠"(或其生命)是一体化的。

如上,"离珠"之珠是离鸟的生命精华,那么,离朱(三头鸟—三头神)保卫三珠树实质上是保卫自身,保卫自身的灵性(mana),这极像印度金翅大鹏"迦楼罗"(Garuda)保卫自身"结沫所成"的"木难珠"(参见《中国文化的精英》,第562~563页)。

它的纳西"版本"讲得更加明白,"恶龙(Nagā)夺珠"的关节也更加突出。据洛克的转述——

在一本东巴经里,当人类和"署"(即那伽)分财产时,一颗宝贵的珍珠(或宝石)被那伽首领卓拿罗赤(相当于藏人

的 gTsug—na—rin—chhen)偷走了,他把这件宝物藏在美利达吉湖(即 Manasarowar 湖)。……最后迦卢茶神鸟将卓拿罗赤拴在赐予希望之树(Wishgranting tree)上,这棵树是迦卢茶神鸟栖息之处(案:此如离朱鸟所栖之"三珠树"),据说那伽非常害怕这棵树。卓拿罗赤哭着向东巴什罗(天神)求救。东巴什罗替他切断了锁链,于是,那伽卓拿罗赤取出那颗珍珠,把他送给了迦卢茶鸟,迦卢茶把它戴在头角之间的冠上。①

神鸟的 mana"宝珠"终于与鸟结合成为一体,就好像离珠既是鸟又是木(三珠树)还是"珠"(三珠树之珠)那样。纳西象形文字将其表现为——

(《谱》175)

它能制服洪水、龙王,"头有宝石,生角"②。纳西族民间故事《大鹏斗孽龙》说,是"人"把这颗"夜明珠"送还战胜孽龙的大鹏鸟③。

纳西经典里还把这条恶龙跟宇宙蟒瓦苏基(Vasuki)相融

① 〔美〕洛克:《论纳西人的"那伽"崇拜仪式——兼谈纳西宗教的历史背景和文字》,杨福泉、白庚胜编译《国际东巴文化研究集萃》,云南人民出版社,1993 年,第 60 页。

② 方国瑜等:《纳西象形文字谱》,云南人民出版社,1981 年,第 175 页。

③ 参见《纳西族民间故事选》,上海文艺出版社,1981 年,第 91 页。

合，说大鹏鸟先把它拴在须弥山上，其体绕山数匝①。须弥山，在东巴经和民间传说里，一般写作与"昆仑：须弥"对位的居那什罗神山。所谓"希望之树"就是坚硬的桑树（很像华夏作为宇宙树和太阳树的扶桑）②，可惜它跟大鹏的关系不像"离朱木/离朱鸟"那样"明确"。

塔吉克族传说，高山上有在冰雪之中盛开的"玉枝金花"。国王的小王子历尽艰危，杀死毒蟒，在神鹰帮助下，在天宫里取得这朵神奇的花——以天山"雪莲花"为母型的玉树琼花。很重要的是，这朵仙花的守护神，"失去了玉枝金花，就像失去了生命，不多时，便衰老死去了"③。这可以证明三首离朱是以它所伺所食的玉树"琅玕"及其果实为生命为 mana 的。它们的生命是"一体化"的。这位金花的守护神跟离朱一样是光明神。巨鹰说："如果〔藏花〕寝宫里黑暗无光，守护神就一定醒着，你千万不要进去；如果寝宫里明亮如昼，守护神就一定睡了，你就放心进去吧。"④——这实在有些像光明神离朱"递卧递起"，以伺琅玕；只是苟简的《山海经》把"起——暗，卧——明"的有趣细节失落罢了。

我们曾经努力证明，《山海经》里的"三头鸟"离朱、《楚辞·天问》里的"阳离"、《易·说卦》里的"火离"，以及汉赋里的炎离、长离，都是太阳中的神鸟，相当于日中三足乌，又是一种"火凤

---

① 〔美〕洛克：《论纳西人的"那伽"崇拜仪式——兼谈纳西宗教的历史背景和文字》，杨福泉、白庚胜编译《国际东巴文化研究集萃》，云南人民出版社，1993 年，第 60 页。

② 参见和志武编译：《东巴经典选译》，云南人民出版社，1994 年，第 114～115 页。

③④ 《新疆民族神话故事选·玉枝金花》，新疆人民出版社，1989 年，第 265 页。

图 236　凤凰：离朱

（四川汉代画像砖）

太阳神鸟"离朱"是极为古老的"火凤凰"。汉画里的凤鸟口中还衔着"太阳之精"的宝珠，其翅尾之羽有如火焰升腾。凤鸟衔珠也可以看做玄鸟衔卵（或果）赐予生命的一种蕴变。

凰"（离、鸾双声，歌寒旁转，鸾为凤属；参见插图 236），但"阳离"是最古老的太阳神鸟，比"三足乌"的资格老得多①。尹荣方等也曾竭力证实"火精"凤凰与"阳精"神鸟的对应关系。

《艺文类聚》引《鹖冠子》曰："凤凰者，鹑火之禽，阳之精也。"又曰："凤，火鸟。"

尹荣方说，日乌应源于南方朱雀（我们以为最古的应是阳离）。朱雀代表夏季，南方，属火，而太阳正为火精，因此，朱雀自

① 参见萧兵：《马王堆帛画与楚辞·阳离——太阳中的神鸟》，《考古》1979 年第 2 期；《楚辞与神话·凤凰涅槃故事的来源》，江苏古籍出版社，1987 年；《楚辞新探·阳离与顾菟》，天津古籍出版社，1988 年。

图 237　三头神鸟

（左：战国狩猎纹铜壶图纹，台湾古越阁藏品，采自李学勤；中：孝堂山汉代祠墓石刻；右：沂南汉墓画像石）

三头神鸟可称"三首离朱"，又即"三头凤"，在一定条件下又转化为"三头神"或"离朱木"，本质上都是"阳精"之所化，是太阳崇拜、太阳形象的特殊表现形式。

然可为太阳的图象符号①。

他力图将"鹤形目三趾鹑科的黄脚三趾鹑"（不是雉科的鹌鹑）与"三足乌"调和起来，"三足当由三趾讹成"。证据之一是张衡《灵宪》曰："日，阳精之宗，积而成乌，乌有三趾，阳之类也，故数奇。"

藤田丰八以为这"三足"是由印度神话太阳与火之"三步"演化而来。前面说，三足乌之"三"跟"三头鸟"之"三"叠合，它们都是阳数、天数——更原始些，是用"增添法"来标志这种神禽的非世俗性、不平凡性（具体形式，从考古上看，前举孙机等说第三只足为支架，当是）。尹则说："〔鹑〕三趾，后讹为三足，又足讹为

① 尹荣方：《论火凤凰与三足乌的起源》，《华东师范大学学报》1990年第1期，第81页。

头，所以传说或有三头离珠于服常树上，递卧递起，以伺琅玕也。"①这种平凡化、现实化的处理虽然有将神话"理性化"的嫌疑，但它努力提醒：是"三"这个模式数字将它们粘连在一起；而"三"总指涉着太阳和圜天，正如"四"标志方地。

台湾古越阁藏狩猎纹壶，为战国早期中原器物。

第二层为"三首鸟"（参见插图237）。李学勤描述道："两巨鸟相对，颈生三首，中央一首较大，钩喙前啄，另二首左右顾视。鸟足粗壮生距，爪端尖利，鸟间有三叉形枝叶。鸟上方各有一夔龙，独足前伸。"②

他说，"在已著述的器物上还没有出现过"类似母题或这样的三头鸟。鸟蛇相斗，常见于楚文物；此壶说明，"在中原一带〔这个母题〕也是流行的"③。

湖北江陵马山楚墓（M1）出土丝织品上有大量凤鸟图案④，其中N.10上出现了"三头凤"（参见插图238）。

皮筱蔚介绍了这只"三头凤"，并且揭示同样崇拜神鸟的商代的后期玉雕有"三头人－凤合体"的形象⑤。这件玉雕相当独特，中间是人头，两旁——实在是臂手——作勾喙凤鸟的头部形状。这实在是所谓"兼体"造型。皮筱蔚认为：

> 中间人头像所代表的应当是殷人的先祖。……这尊玉

---

① 尹荣方：《论火凤凰与三足乌的起源》，《华东师范大学学报》1990年第1期，第82页。

②③ 李学勤：《论古越阁所藏三件青铜器》，《文物》1994年第2期，第64、67页。

④ 参见《江陵马山一号楚墓》，文物出版社，1985年。

⑤ 参见石志廉：《有关鸟图腾的一件古玉》，《中国文物报》1988年1月22日。

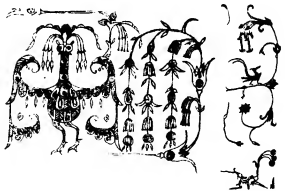


图 238　三头凤

（左：湖北江陵马山楚墓 M1 出土刺绣图纹；右：巴泽雷克大墓出土刺绣图纹）

"鸮"面的鸷鸟凤，翼翅顶端被表现为"鸟首"，组成"三头凤"——这是斯基泰与泛太平洋文化常见的"兼体造型"。缭绕凤鸟之间的似是"生命树"或"太阳树"，只不知与"三珠树"有无关系。右边作为对照的是中亚的"凤鸟——神树"刺绣，证明至迟到战国，东西方已有文化交流，远在西域的纹样竟与楚国的图纹近似。

雕实际上就是殷人的一尊图腾雕像——三头人凤雕像。楚人的三头凤无疑也有这种图腾意义①，而且它的来源似乎与殷人有关。商代殷楚两族曾有接触和来往。②

江陵马山 1 号楚墓的神鸟雄鸷矫健，面部似鸮，又有三首，

① 参见张正明、滕壬生、张胜琳：《凤斗龙虎图像考释》，《江汉考古》1984 年第 1 期。

② 皮筱蔚：《三头凤试释》，《江汉考古》1989 年第 4 期，第 91 页。

的确令人想起"三头离朱：赤凤"的英姿。三头神鸟旁有藤科植物，既有些像马王堆西汉帛画缭绕在太阳之间的扶桑树（所以"三头凤"本质上也是太阳神鸟），又是某种祥瑞性的"珍宝"，不能不令人想起《山海经》那三头人保卫的璆琳琅玕树。虽然我们还无法断定它就是"离珠木"或"三珠树"，却不妨认为它是一种"生命树"。盛开的花朵与茂盛的果实象征着生命（阿尔泰古墓丝绸上的凤鸟和神树也包含着这样对生命力的膜拜或"繁殖信仰"，参后）。特别值得注目的是，古越阁狩猎纹壶第一层两只"三头鸟"之间有一株"三叶"神树，虽然不必是三珠树，其为神木则无疑。

"三头凤"的兼体造型（"翅"兼为"首"）确实远缘于殷商的三头神古玉——可惜一时还难于判断它是否"离朱"之神。

顺便交代：阿尔泰地区巴泽雷克大墓（相当于中国春秋战国时期）曾发现以鸡或雉为模特的凤鸟，其间也有藤荆缭绕，"果实"点缀（也许都是与"太阳神鸟"相关的生命树）；其形制与江陵楚绣十分相似，引起学术界极大兴趣①。我们曾在《楚文化与美学》（文津，2000 年，台北）里详细介绍，兹略。

关于巴泽雷克雉形凤鸟和江陵楚墓"三头凤"绣纹，有一件重要参照品。1976～1978 年，新疆吐鲁番盆地西缘、天山阿拉沟东口，鱼儿沟车站地段古代墓葬发掘里，第 28 墓发现一件凤鸟纹刺绣，可惜残破不堪，但是凤鸟躯干、微曲的腿爪依稀可辨。"这件文物，不论是丝绢本身，还是其上的凤鸟图案，一目了然，

---

① 参见饶宗颐：《蜀布与 Cinapatta——论早期中、印、缅之交通》，史语所《集刊》第 45 本第 4 分，1974 年，台北；张正明：《料器与先秦的楚滇关系和中印交通》，《江汉论坛》1988 年第 12 期；皮道坚：《楚美术论纲》，《文艺研究》1990 年第 4 期。

属于中原地区的产品无疑。"①这座墓的年代，C_{14}测定为距今2620±165年，相当中原春秋时代，比江陵楚墓和巴泽雷克塞人墓都要早些。王炳华指出，这只凤鸟的图案风格，刺绣技法，跟巴泽雷克塞人大墓发现的凤鸟纹，"是一致的"②。阿拉沟既非通衢大道，也不是"绿洲一文化重心"，可是发现来自中原的凤鸟纹样和菱纹罗等文物，可见当时西域跟中原的交往已不在低水平。

皮筱蔚说，《山海经》里的多首神物（他统计出20种左右）大多吉善，例如"三首六尾"，"其状如乌"的鵸䳜，"服之不厌"，又可"御凶"；三首六目，六足三翼的䳋䳜，"食之无卧"；颛顼之子，"三面一臂"之神"不死"，等等（我们以为其形象不大典型，有意忽略不计）。皮云："楚人大概正是出于三头者必吉、必善的信仰，给自己的图腾安上了三个头。"③我们觉得，如果从"太阳神鸟：离珠"这一关键去讨论楚人对于太阳和光明的崇拜，也许会更确切、更有力些。

皮氏还举出湖北荆门包山2号楚墓出土的一件"三头凤"双联木漆杯④，主体之凤口衔"宝珠"至可注意；杯底外侧各接一雏鸟形足。"它以两只小鸟代替三头凤双翅上的凤头。三鸟面向三方，昂首分立，又仿佛一个'家族'。"⑤。我们觉得，如作为"三头凤"看待，其形象也不甚典型。

袁朝略采饶宗颐、袁珂及萧兵等"三头凤"或"三头人"为"离

---

①② 王炳华：《丝绸之路考古研究·西汉以前新疆和中原地区历史关系考索》，第169、170页。

③⑤ 皮筱蔚：《三头凤试释》，《江汉考古》1989年第4期，第31、33页。

④ 参见《荆门包山楚墓发掘简报》，《文物》1988年第5期。

朱"之说，以为它是"日中三足乌"的一种变体，"同时也揭示了上古神话中人、凤、太阳、星宿之间嬗变互渗的关系"。他还认为《山海经·大荒西经》里的"三身国"也是"三头鸟"的一种繇变，其途径大致是：

三足乌——三头凤——三头人(离珠)——三身人

他略采萧兵之说，"离珠"(离鸟——凤凰——三头凤)本质上是一种"不死鸟"，进一步认为："正是由于'离珠'(三头凤)及其变体具有永生不死的巫术宗教功能，所以它往往与圣人的葬所联系在一起。"例如，离珠等吉祥物曾出现在下列圣人的葬地：

帝尧，帝喾等(狄山)　(《海外南经》)
舜，叔均(苍梧之野)　(《大荒南经》)
帝尧，帝舜，帝喾(岳山)　(《大荒南经》)

这个提示是很必要的。

袁朝似乎认为太阳神鸟是楚的"图腾"①。他承认，"离珠"作为不死的神鸟跟"太阳"是对位的②。

而经文所谓"递卧递起"，则"隐喻'三头人'(离朱)的生死转换，神话巫术思维不承认真实意义上的死亡，采用转换的方式把生死表现为'卧'(休息、睡眠)和起(活动)的交替活动，以此构成

① 袁朝：《江陵马山一号楚墓刺绣品图案考释》，《中原文物》1993年和1期，第49页。

② 〔原注〕萧兵：《中国文化的精英》，上海文艺出版社，1989年，第572页。

'三头人'的生命运动节奏，这种节奏又暗合植物春荣冬枯的生长规律，'离珠——琅玕(三珠)'两者互渗同一，在动静荣枯的交替运动中生生不息，永无止境"①。

"珠/鸟/树"的生命确实是互渗或一体化的，但"卧/起"与"死/生"的对位则有待证实。它作为太阳神鸟跟太阳的升降(起/卧、明/暗)可能同步，所以它确实以粗糙的形式体现着宇宙生命的永恒回归。

三 头 神

离珠又人格化为明目善视之文化英雄"离朱"，音转为"离娄"(见《孟子·离娄篇》等)，为"离俞"(参见郝笺、袁注)。

它是"三头神"，即《海内西经》伺琅玕树之"三头人"(302)，如袁注所说："离朱，黄帝时明目者，此一人三头之离珠又为日中三足乌神禽离朱演变而成者。"(第 303 页)

《庄子》逸文(见《艺文类聚》卷九十、《太平御览》卷九一五引)将此三头神之职司、特性交代得十分清楚。

> 老子见孔子从弟子五人，问曰："前为谁？"曰："子路为勇。"其次，子贡为智，曾子为孝，颜回为仁，子张为武。老子叹曰："吾闻南方有鸟，其名为凤，所居积石千里。天为生食，其树名琼枝，高百仞，以璆琳琅玕为实。天又为生离珠，一人三头，递卧递起，以伺琅玕。凤鸟之文，戴圣婴仁，右智

① 袁朝：《江陵马山一号楚墓刺绣品图案考释》，《中原文物》1993 年和 1 期，第 49 页。

左贤。"

此意似是，三个头，一头睡觉，其他休息，轮流值班，递卧递起。这就很像看守"金苹果"的百头巨龙拉冬(Ladon)，它永不睡眠，一百个头轮流休息，递起递卧。而且，如前所说，还可能体现太阳和宇宙生命"生——死——生"的周期性循环。

《海外南经》有三首国。

> 三首国在其东，其为人一身三首。(199)

这跟伺琅玕树的"三头人"肯定有关系。

《淮南子·地形》有"三头民"。

《中山经》："苦山、少室、太室皆冢也。其祠之，太牢之具，婴以吉玉。其神状皆人面而三首，其余属皆豕身人面也。"(150)

战国子弹库出土《楚十二月神帛书》有三头之神(参见插图239)。

安志敏等引《山海经》，说："可见三头人或神为古来的传说，图中所载或即此三首的神。"①商承祚亦引《山海经》以证，注意到图中三首神"头顶各生四细角"②。

饶宗颐则敏锐地指出这三头神就是三首人"离朱"③。

林巳奈夫除了注意到《山海经》"三首国"、"三头人"，《淮南

① 安志敏、陈公柔：《长沙战国缯书及其有关问题》，《文物》1963年第9期，第57页。

② 商承祚：《战国楚帛书述略》，《文物》1964第9期，第18页。

③ 饶宗颐：《长沙楚墓时占神物图卷考释》，《东方文化》第1卷第1期，1954年，香港，第78页。

子》的"三头"民之外，还举出殷墟卜辞一个"三头人"的形象，还特意强调《楚帛书》三头神头部的"平板"，认为这跟《山海经·海内经》共工后代"术器"的"方颠"一致①。我们则认为术器"方颠"主要跟黄帝之"方四面"相似，是体现他们光照"四向"的性征。术器并非三首，跟这里的"三头神"关系不大。林氏还告诉我们，商周战国的鬼神，头发多似此"三头神"之直竖②，可见观察之细。

世界神话和民俗里颇见"三头神"。

例如赫西俄德《神谱》说，"金剑"之神克律萨俄耳跟光荣大洋神女儿卡利罗厄相爱，生下的巨人革律翁就有三颗脑袋③；以后被大力神赫拉克里斯在四面环海的厄律提亚，"杀死在他慵洋洋的牛群旁"④。

可怕的有翼的恶龙"提丰"（Typhon—实即 Typhoon，"台风"之父，有若《山海经》之"泰逢：大风"）跟目光炯炯的少女允客德娜媾合，生下许多怪物，其中有喷火的喀迈拉，他也生有三个头——"一个是目光炯炯的狮首，一个是山羊之首，一个是蛇首或者说凶猛的龙首"⑤。

另一说，喀迈拉具有狮头、山羊身、龙尾，"普遍认为她是暴风云的拟人化"⑥。

粟特的风神维西帕塔尔也是三头的，显然具有印度影响。"依据湿婆（Sheva）的传说故事，这三个头代表着创造、维持与摧

①② 参见〔日〕林巳奈夫：《长沙出土楚帛书十二神的由来》，《东方学报》第12期，1971年，京都，第7页。

③④⑤ 〔古希腊〕赫西俄德：《神谱》，张竹明、蒋平译，商务印书馆，1991年，第35、37页。

⑥ 〔法〕吕凯等：《世界神话百科全书》，第219页。

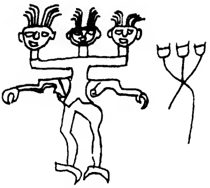


图 239 三头人

（左：长沙子弹库楚墓出土《帛书》“三头神”；右：殷墟卜辞“三头人”。采自林巳奈夫）

“三头神”就形式言是一种“前进的夸张”，即增加式的“组合”。但它与“三头鸟”、“三珠树”等趋同，本质上是太阳崇拜系统里的“三首离朱神”。卜辞里亦有“三头人”，只是意义不明。

毁。因此，按照印度模式，这个风神是把宇宙中彼此对立的东西融为一体了”①。

古代斯拉夫有许多“多头颅”的神祇。波罗的海沿岸有一位德里格拉夫（Triglav）神就有三颗头，他的神位设在斯德丁②。

世界神话既有这么多的“三首神”，以致德国人刻尔菲尔

① 〔德〕克林凯特：《丝绸古道上的文化》，赵崇明译，新疆美术摄影出版社，1994 年，第 77 页。

② 〔法〕M. Louis Leger：《古代斯拉夫文化》，商务印书馆，1936 年，第 102 页。

(Willibald Kirfel)不能不写部专著《三头神》①来讨论它。

斯坦因1901年左右在尼雅遗址中获得许多印章。其中有一枚的图像为"奇异的三头神"(trimukha),三头的排列略如"品"字形,即"将两个有须的半面联在一起,另有一第三首超出其中"②;他认为这"多少直接与印度造像寓有关系"③。

案:印度宗教系统里的"三头神"极多,例如有名的湿婆、大黑天都有"三头",或"三头六(多)臂",对中国文学里的哪吒、二郎神等有决定性影响;至于其与《楚帛书》的关系,饶宗颐曾做探讨④。

三头"人:鸟"离朱又可以变化为神树——或称之为"太阳神鸟"的"植物模式"。郭璞曾说离朱,"木也",袁珂、萧兵等都曾疑"误",其实并不错。这就是"三珠树"。从甲骨金文到殷周秦汉图像,三"枝"的神树则更多。

《海外南经》说:"三株树在厌火北,生赤水上,其为树如柏,叶皆为珠,一曰其为树若彗。"(192)郝笺云《初学记》卷二七引此作"珠"、《淮南子·地形》、《博物志》同。作"珠"当是。袁注还引陶渊明《读山海经诗》为证:

粲粲三珠树,寄生赤水阴。

① Willibard Kirfel. *Die dreikopfige Gottheit*(《三头神》),Ferd、迪姆勒斯出版社,波恩,1948年。原书未见。

② 参见〔英〕Stein:《西域考古记》No. XXIX,VIII,85;fig. 20,甘肃人民出版社,1998年。

③ 〔法〕格鲁伯:《西域考古记举要》,冯承钧译,中华书局,1957年,第38页。

④ 参见饶宗颐:《楚缯书之摹本及图像(三首神、肥遗)与印度古神话之比较》,《故宫季刊》第3卷第2期,1961年,台北。

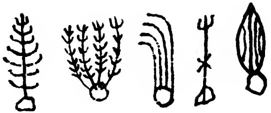


图 240　彗星图(部分)

(马王堆西汉墓 M3 出土帛书)

战国秦汉时人对彗星的种种形状已有清楚的认识与描写。彗尾、彗核分别绘出,彗尾如树,顶端似结"果实"(最右方者是被称为"桑葚"的宝贝状彗星)。这使人想起"三珠树"直到"三秀"的芝草。

《海内西经》昆仑区开明之北有"珠树"即此。

至于说若"彗星",彗星也有如枝端有果实如珠者(参见插图 240)。

此见于马王堆汉墓(M3)《彗星图》。其状确实颇似三珠树。

彗星之彗,《说文》云"埽竹也"。《释名》:"彗星,星光梢似彗也。"马王堆《天文气象杂占·云气彗星图》有一种彗星叫"甚"。顾铁符说:"疑即椹,桑实也。从这一条图来看,亦很有点像桑椹。"①

① 顾铁符:《马王堆帛书〈云气彗星图〉研究》,《中国古代天文文物论集》,文物出版社,1989 年,第 44 页。

不过倒不像"三珠树"。其本身就像一种珠宝，果实。

这神秘的三珠树还可能跟"三秀"的灵芝"互名"，而成为生命树丛集里可相置换的特殊型样。因为我们在汉画里看到的"仙草：生命树"往往结着三颗神实——那可能是"三秀"，也可能又是"三珠"。我们在西王母及瑶姬"灵药"章里已经举出一些"三珠"或"三秀"的树/草，可供参照。有人还认为它与西亚"三叶"的生命树趋同。待考。

郝笺很敏锐地将"三珠树"与"离朱—玄珠"故事联系起来："《庄子·天地篇》云：'黄帝游乎赤水之北，遗其玄珠。'盖本此为说。"袁注是之(192)。这也是上古西域传说。

黄帝是在赤水之北，昆仑之丘遗失他的"玄珠"的。使"知"(代替智慧)索之而不得，使"离朱"(代表"明哲")索之亦不得——故事在《庄子》时代发生了变形——此"珠"本应即离珠之"珠"，是太阳精气所结，很可能是失落在水中，变成海底红色的神玄的珊瑚"珠"树(玄本义为赤黑色)，由离珠捞起植之于昆仑高丘成为"太阳神树"的"或种"：离珠之木或三珠树。那红色的"珠"依然是太阳之精。

但是故事发生畸变：明目的离珠反而不能取得神玄的明珠。喫诟(或以为即猰狗，代表"勇力")；《淮南子·人间》里还有"攫剟")亦不能索得，只有"象罔"(代表"混沌")取到。以致黄帝感叹曰："异哉！〔离珠不能得〕，象罔(混沌，胡涂，马虎)乃可以得之乎？"象罔就是罔象，本来是"水之怪"。所以玄珠确实是失落在赤水之中——甚至此处"赤水"之称都可能由此太阳神珠而得，其光使水赤也。

我们曾经揭示，"离珠：三珠：玄珠"都是离朱神(鸟)的生命结晶或灵力(mana)。它本质上就像大鹏烧死以后，心结"纯

青琉璃"①;或者是其"津液"所结的"木难珠"②。其中国化形式就是"太阳之精"的"离珠"或"玄珠"。离朱所卫者实在就是自己、自己的"化形"、自己的"生命精华"神树与宝珠。

证明之一是,《列子·汤问篇》明说它是生命树,生于海上五仙山之上(这里珠玕之树应即生着珠玉的太阳树):

> 珠玕之树皆丛生,华实皆有滋味,食之者皆不老不死。(杨伯峻校本,第152页)

珠玉之实不但神禽(例如凤凰、离鸟)能食,仙圣能食,就是普通人也能食之以长生或升仙——此即"玉食"。但对于神鸟,跟它异构同质的珠玉,实在应该视为生命的根本。

到这里,我们大概可以看出,在"离朱"组神话里,"神鸟—圣树—宝珠"作为异构同质的灵物,不但是对位、互渗的,而且相伴生,相依存,相生克:圣树及其珠果供给神鸟以食物,以精华,以生命;神鸟则必须饲哺、保卫神树及其灵性。

这种神圣动物(从格里芬到羚羊,从大鹏鸟到龙蛇)保卫生命树的母题或模式几乎遍于世界神话(详见萧兵《中国文化的精英》和叶舒宪《中国神话哲学》等书)。而藤科植物型的"生命树"缭绕于大母神或其他神物之间,表现繁殖与丰饶的信仰,是西亚中亚重要的艺术母题。

让我们先举出神鸟(尤其是太阳神鸟或三头鸟)和生命树(这里主要是藤科植物和无花果型的神树)为例子,看一看"神鸟与圣树"母题里东西文化的碰触。

---

①② 参见萧兵:《中国文化的精英》,上海文艺出版社,1979年,第572页。

图 241　伊斯塔女神

（西亚出土银瓶和盘）

这位世界史上最重要的大母神，是迦梨、伊西丝、阿丝塔特、阿弗罗迪特、维纳丝，几乎一切欧亚女神的"前身"。她"综合"着中国女娲、羲和、西王母、嫘祖等生命女神的所有特征。鸟、婴儿、果实、枝叶和角杯都表示繁育与丰饶。围绕她的生命树，从特征到构图都跟战国汉唐的中国生命树、日月树一致。

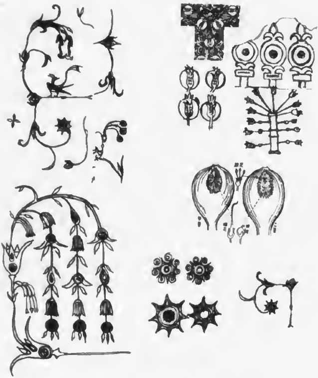


图 242　东西方文化的“生命果”与多角星图

（左上：巴泽雷克刺绣；左下：江陵楚锦绣纹；右上：西亚纹饰里的“生命果”；右中：无花果实与内藏花；右下：江陵楚绣、中国南方铜鼓与巴泽雷克绣品“多角星”纹）

东亚、西亚、中亚纹样里的藤科植物及“生命果”十分相似，或说出自“无花果”或“巴旦杏”；如出一辙的“多角星”，或说太阳，或说火花，或说生命种籽。而无花果的形状、结构与色泽，都常被比附为女阴。

夭矫连蜷的藤状植物，跟龙、凤之类神秘动物伴出，很可能是一种"神木"即藤本"生命树"。像马王堆《帛画》跟神龙与九日相绞绕的是太阳树、宇宙树"扶桑若木"，楚锦与巴泽雷克织物上所见者可能是一种"生命树"(the tree of life)，就像古代希伯来的无花果树一样。

古代两河流域以及波斯的艺术品上都曾发现这种藤状缭绕的"生命树"，大都跟伊丝塔女神同在(参见插图 241)。而伊斯塔是有人比附为《山海经》那掌握医药之大母神"西王母"的。

所谓"星状物"，也偶见于中亚、西亚和南欧等地的图绘，或说"星"，或说"日"，或说"月"；有说是"生命"或所谓"生命始基"之象征的；还有人说"多角星"或"六角星"，正是 Ishtar 之徽识者；或是"无花果"果实的图案变形，跟中亚、西亚文物里最常见的"巴旦杏"纹饰造型关系密切(参见插图 242)。而无花果或巴旦杏，常被比附为女阴，因为二者的外形、结构、色泽，都有些相似。所以被称为"母性：阴性"或"生命"符号。兹事牵涉过广，离题较远，容后别详。

泰逢与 Typhon

可以跟太阳神鸟离朱、九首开明比照的守宝神物，除了已专题介绍的格里芬(Griffin)以外，最让人兴奋的是《山海经》泰逢与希腊神话"大风"之神提丰或台芬(Typhon)惊人的相似。

鸟翼狮身的格里芬(Griffin)，四张面孔的基路伯，百首怪龙拉东(Ladon)，是所谓"神怪卫宝"传说里的要角。与其"同格"，或是它的又一"变体"者，便是看守"金羊毛"(象征阳光和财宝)的毒龙、地母该亚(Gaia)之子比东(Python)，王女美狄亚麻醉了

它，伊阿宋（或译贾森）才能够率领阿耳戈英雄们取得“金羊毛”（参见插图 129）。它的前身可能是巴比伦史诗《吉尔伽美什》里夺取或看守仙药的巨蛇，还可能变成希伯来神话里的恶蛇 Satan，即魔鬼撒旦。这，我们在《中国文化的精英》里曾有讨论。

古代希腊还有一种百首怪物——Typhon（台芬）——读音极近中古汉语的“泰逢—大风—台风”。一般认为它是水里的毒龙，看守着岩洞（水底岩洞常常藏着宝物）。弥尔顿《失乐园》就曾写到这“把守塔苏斯岩洞的百头神台芬”。

据说它是天后赫拉（Hera）因嫉妒宙斯“无性生殖”雅典娜，也“独立”生下的怪胎，盘踞在黑暗之区①，神蛇 Python（看守金羊毛者）还是它的辅翼，“天狼”（Sky Wolf）也是它的爪牙。它们发动风雨和冰雹损害人民生命财产禾稼，被天帝 Zeus 用雷矢击毙。

这 Typhon 使我们想起中国巨鸟形的大风之神：泰逢。

> 《山海经·中山经》：“凡萯山之首，自敖岸之山至于和山，凡五山，四百四十里。其祠泰逢、熏池、武罗皆一牡羊，副，婴用吉玉。”

《中山经》还称它是吉神，“其状如人而虎尾，是好居于萯山之阳，出入有光。泰逢神动天地气也”。

动天地之气，首先是大风之神。郭璞注，“言其有灵能兴云雨之神”，是其并司风云雷雨。郭氏还提到“夏后（王）孔甲田于萯山之下，天大风晦冥，孔甲迷惑”的故事。《吕氏春秋·音初

① A. Cotterell, *A Dictionary of World Mythology*（《世界神话辞典》），New York，1979，p. 143.

篇》和《今本竹书纪年》都讲到这孔甲在萯山迷惑于"大风晦盲"之事，虽然没有提到"泰逢"，但既有"大风"(郭注更不会无缘无故在泰逢神下提到孔甲遇风之事)，其由"泰逢"之神发动，恐无疑焉。唐善纯说，"泰逢"古音同于"大鹏"大体上是对的(参见《中国的神秘文化》，第 74 页)。

我们在《中国文化的精英》里曾力证"泰逢"实即后羿部属"逢蒙"。他们的化身都是大鸟(大鹏：风神鸟)。

古无轻唇。"逢"音鹏，即"凤：风"。逢蒙，长言之也。

《左传》襄四年，后羿的部属与《中山经》相合者：

武罗	伯因	熊髡	龙圉(逢蒙)	(《左传》)
武罗		熏池(?)	泰逢	(《山海经》)

吕思勉说"尨圉"音近"逢蒙"应是一人，当是；他就是"泰逢"。他们的化身都应该是"大鹏"(大凤)。

"大风：大凤(鹏)：大逢"，殆是现代汉语"台风"的语源。

古代字书没有"颱"字(今简化作"台")。有的语言史家说台风是西文 Typhoon(义为"强大之风")之音译①。或说，Typhoon 是"汉语'大风'的粤语方言"②。这真奇怪。如此明白的"台风"一词(台之言太、泰，太、泰，大也)竟要向英语"借词"；而英语 Typhoon 却被说成源于阿拉伯语 Tufān③。

我们在《中国文化的精英》里猜测，"更可能 Tufān——Ty-

① 参见高名凯、刘正埮：《现代汉语外来词研究》，文字改革出版社，1958 年。

②③ 刘正埮、高名凯等：《汉语外来语词典》，上海辞书出版社，1984 年，第 336 页。

phoon 译的是中古以后的汉语'泰逢'、'大风',然后再'倒流'回现代汉语里来"(第523页),其方程式是:

大鹏(泰逢:大风){泰逢(中古音) / Tufān—Typhoon}台风(大风)

而 Typhoon 跟古希腊 Typhon 之怪决不会毫无关系——至于 Typhon 跟中国"泰逢"(大风、大鹏)之神的"历史关系",就更加微妙了。

因为 Typhon 不仅是水中巨蛇,而且也具鸟身——在神话史上,相互斗争的大鸟、巨蛇(或巨鱼),常常相互转化,《庄子·逍遥游》的"鹏:鲲(鲸)"对转就是著例。《世界神话辞典》里有几处介绍"提丰"(Typhon, Typhoeus, Typhuon)与鸟、与风相关:

> 梯丰是一个野性的畸形的怪物。他有一百个凶龙头,可以发出各种野兽的声音。大腿以上是人形。大腿以下则是盘成圆圈的蛇。身上披着羽毛,大胡子,长头发(参见阿波罗多罗斯Ⅱ)。……
>
> 传说梯丰是破坏性很大的龙卷风之父。①

可见 Typhon 兼为"大风:台风"之神,以"台风"译之音义两全。

赫西俄德《神谱》交代提丰神"生产"台风说:

① 鲁刚主编:《世界神话辞典》,第821页。

除诺托斯、玻瑞阿斯和驱赶乌云的泽费罗斯三个风神外，提丰也生了带来潮湿的诸狂风之神。……

有一类狂风肆虐于阴暗的海面，因季节不同而不同，猛烈不祥的阵风翻沉船只，溺死水手，给人类带来巨大的劫难。①

这里的描写，非常像"台风：Typhon"《世界神话百科全书》描述这种种象征飓风的魔怪，同样是由"Thphon"生下来的："他们'突然掠过黑暗的波涛、释放出狂怒的暴风雨去毁灭人类'。他们的父亲是堤丰，提福俄斯之子，飓风精灵；他们的母亲是厄喀德娜，她上半身是美貌神女，下半身是可怕的蟒蛇。"②而提丰的形象却是有翅的，是"羽蛇"(参见插图 243)。

圣 兽 们

我们注意到西亚"生命树与神兽"的造型里除了格里芬或神鸟、鸟人(羽人)、翼兽已详上举外，有时也出现"保卫者"圣山羊或圣牛的形象。这种圣羊或神牛有时被塑造成"独角兽"(使人想起中国的麒麟)——但也可能只是"侧面"画法(参见插图 244)。

这种图形在斯基泰艺术里有时能寻获几乎是"复制"一般精确的"翻版"(参见插图 244)，证明着斯基泰艺术所接受的西亚影响。正如格鲁塞所说，这是"古代亚述—巴比伦(及罗尔斯坦)

① 〔古希腊〕赫西俄德：《神谱》，第 51 页。

② 〔法〕费·吉朗等：《世界神话百科全书》，第 218 页。

图 243　保卫生命树的圣鸟兽

（古代巴比伦印章图案，采自坎伯等）

西亚"生命树"或"宇宙树"要由神圣动物来保卫，为鸟首狮身有翼的格里芬，这使人想起保卫宇宙山昆仑或其神树的开明兽或离朱鸟，而且，还牵涉到希腊神话里的大鸟—怪蛇之神 Typhon。

古老的画题，两个野山羊站在一棵生命树的旁边"①，这是一种透着神秘的"现实主义"动物纹样，是西亚—中亚游牧世界常见的风格，而受阻于"大夏：Bactria"一线，东伊兰和北（西北）印度那具有希腊—伊兰复合风格的"人形"艺术与之迥然有别②；而从蒙古高原、鄂尔多斯（Ordos）到安阳，却有大量风格鲜明的"动物纹饰"。

这里，最有趣的是保卫生命树、智慧树、世界树的各种类型

① 〔法〕格鲁塞：《草原帝国》，魏英邦译，青海人民出版社，1996 年，第 30 页。

② 参见〔法〕格鲁塞：《蒙古帝国史》，龚钺译，商务印书馆，1996 年，第 284～285 页。

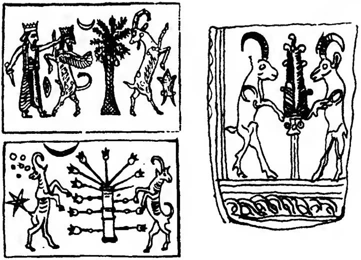


图 211　圣羊保卫生命树

（左上下图是巴比伦　亚述印章图案，采自哈婷等；右图是库班出土的斯基泰式金铁合制矛斧纹饰，约公元前 6 世纪，采自格鲁塞）

保卫神树的圣山羊有时被塑造成麒麟一般的独角兽，有时跟翼狮“格里芬”伴出（上左图，似乎还有英雄制服神兽、夺取仙药的寓意）。两图如出一辙。西亚艺术通过中亚斯基泰人的传递一直影响到中国有关“生命树　神鸟兽”的造型艺术与神话。

的鹰狮组合兽：格里芬（Griffin）。我们在“草原之路・中亚的七种居民”章里已详细介绍了这种西方世界神物的源流，这里只简略地复述一下保卫圣树的 Griffin。这正是两河平原造型艺术最重要的母题（参见插图 244，左上）。经过“北狄：斯基泰艺术”的再造与传递，这种母题以各种形式体现在中国北方和中原的文学艺术品里。

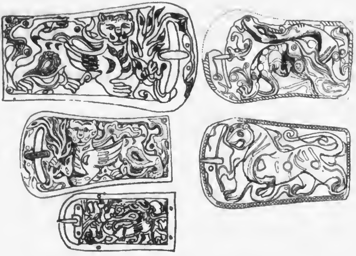


图 245　中朝文物里的圣兽与神树

（左上：晋宁石寨山 M7 出土金带扣；左中：上图的孙机摹本；左下：广州汉墓出土铜带扣；右上：平壤石岩里 M219 王根墓出土银带扣；右下：平壤贞柏洞 M37 乐浪墓出土银带扣）

北方骑射文化系统之外，中原文物里较少发现格里芬保护神树的图像。晋宁的一件似由鹰翅狮转化成"翼虎"（可与中朝出土类似的图纹比照），前爪所执应即"藤科"神树。

有人认为替代 Griffin 神话地位的是《山海经》虎形开明兽。

而格里芬狮（或其"虎化"形式）保卫圣树的造型，不但在北方文物里有所发现，中国南方竟然也有经过"改型"后的杰作。最主要的是云南晋宁石寨山出土的一件金带扣（M7，参见插图

245)。从前一般认为是亚述或亚述式作品①。张增祺称执枝者为"翼虎",认为是在西汉时期由"西亚地区输入云南的"②。

对于这件银错金带扣,前引《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》认为,用橙黄色玛瑙嵌镶虎目,这种"作风和汉代铜器上的铺首及石刻中的狮虎等不同,而与古代希腊的所谓亚述式石兽颇为近似"。童恩正反对这是亚述式作品,因为西亚翼兽主要是:

门卫:人头牛身翼兽(winged human—headed bull)
人头狮身翼兽(winged human—headed lion)
翼狮(winged lion)
有翼人鱼(merman)
人身或兽身秃鹰(winged griffin with animal body or human body)
翼羊(winged ibex)
有翼羊头狮身兽(winged ram—headed sphinxes)

——"在众多的动物主题中,独不见这一类的'虎'";带扣可能是斯基泰文化的产物③。"翼虎"则为"古印度的传统艺术母题",例如北方邦马图拉(Mathura)就发现过公元 2 世纪贵霜时期

① 参见《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》,文物出版社,1962 年,M7:72 图像说明。

② 参见张增祺:《中国西南民族考古》,云南人民出版社,1990 年,第 344 页。

③ 童恩正:《古代中国南方与印度交通的考古学研究》,《考古》1999 年第 4 期,第 83 页。

(Kushana period)的“翼虎”石刻①。

孙机描述晋宁7号墓(西汉时期)这一枚银带扣的图案,说是“虎纹,虎目嵌橙黄色玻璃珠,虎体错金并镶有绿松石,一前肢握持‘三珠树’之类卉木,背后则衬以缭绕的云气”②——然则极像看守昆仑生命树的开明兽,而它背部确有翼翅,至少也是“飞虎”,它跟看守黄金的格里芬的趋同更清楚了。孙氏只承认它与汉代工艺作风典型的“乐浪”墓虎纹银带扣肖似(参见插图245),而坚决反对其与西亚翼兽相干(汉代天禄辟邪之类与此极似,全都感染着西亚风致)。孙说:“过去曾把晋宁带扣上的虎纹视为古希腊的所谓‘亚述式翼兽’,并认为它是‘经波斯、大夏而输入西南夷’的外来之物。其说失实殊甚。”③其物虽不一定是舶来品,那图却实在是典型的汉代“西化”作风。我们几次强调,格里芬进入东方各地多随其“特产”而转形,例如出现格里芬鹿、格里芬牛、格里芬马,等等——此物可能即“格里芬虎”(童恩正也承认其属斯基泰风格),何况其所持正是西亚风格的“藤科神树”。

如上所说,怪兽巨鸟神龙保卫珍宝是世界神话的重要母题,像保卫金羊毛的巨龙,守护黄金的格里芬,看守金字塔的狮身人面兽,已人所共知,耳熟能详(本书亦曾略作比照)。这里着重探讨的是保卫生命树、尤其是珠玉形态生命树的神奇动物。

巴比伦史诗《吉尔伽美什》里就有保护杉林的精怪芬巴巴,他的“吼声就是洪水/他嘴一张就把火吐/他吐一口气,人就一命

---

① 童恩正:《古代中国南方与印度交通的考古学研究》,《考古》1999年第4期,第83页。

②③ 孙机:《中国圣火(中国古文物与东西文化交流中的若干问题)》,第74~75页。

鸣呼"。他又兼作山神。而大鸟安祖德(Anzud)又栖息在芬巴巴保卫的杉树之上,就好像离鸟栖于离朱之木,而凤凰也非梧桐不宿那样。

史诗里也有昆仑琅玕、离朱神树那样的石林,"红宝石是结成的熟果",翠玉为叶,可惜下文有大段残缺,不知道有没有神兽来保卫。

可是在承袭西亚神话的希伯来史诗里却有保卫神宫仙林的怪物基路伯,他像"黄帝四面"一般有四张面孔(有的地方说它像太阳那样向四方放射光芒或喷出烈火),汉译《先知书》称它做"光耀的守备者革鲁布"。《旧约·以西结书》有一句意义模糊的话:"你(先知)曾在伊甸上帝的园中,佩戴各种宝石……你是那受膏遮掩约柜的基路伯,我将你安置在上帝的圣山上,你在发光如火的宝石中间往来。"似乎暗示基路伯不但保卫神圣"约柜",而且看守"上帝的圣山",也曾在"发光如火的宝石〔林〕中往来"——然则它就太像看守昆仑"九门"或"九井"(以及三珠树)的开明兽和离朱鸟了!

除了狮身鸟翼神或狮头鹰身神守卫宝物之外,还有守卫金字塔的狮身人面兽,古埃及人称为"沙斯布·安赫",意思是"栩栩如生的形象"。希腊人称之为 Sphinx,义为"智慧"。阿拉伯人则叫它"恐怖之父"。

狮身人面像的作用在"保护神灵的安息与起居"。所以有人认为 Sphinx 相当于希腊、西亚和中亚的狮身鹰翼兽 Griffin,有如中国保卫圣物和珍宝的开明、猰貐或离朱。中国云南晋宁石寨山(M13)倒是出土一面所谓"狮身人面"的铜带饰①,鎏金,"狮"有利角和獠牙(参见插图 246),我们找不到精致些的图版,

① 参见张增祺:《中国西南民族考古》,第 345 页。

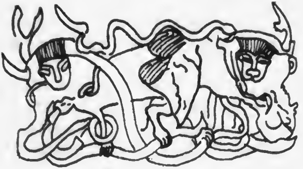


图 246 “狮身人面”鎏金铜带饰

（云南晋宁石寨山 M13 出土，采自张增祺）

这件兽身人面的青铜作品，或说“很可能是受西亚‘希腊化艺术’影响的云南当地产物”。似狮的猛兽抓持缭绕的双蛇，显然有“镇邪”的意味，或谓这类作品多属炫耀威权，并祈求丰盛。

但狮足下有蛇，是镇邪，而不保卫什么。

希腊人也有女神霍拉斯（Horaes）保卫他们的 Olimpu 神山。希腊化时期的作品倒是不乏人面狮或鸟翼狮造型的。

苏雪林说，《山海经》守卫昆仑的“九首开明”（兽），“即司芬克斯（Sphinx）。Sphinx 义为智慧，故中国译之为开明，埃及巴比伦皆有之，而巴比伦则用以守宫殿之门及庙门”①。《海外南经》守共工之台者，有一蛇，虎色，“首冲南方”，活物不可能永久朝向一方，“盖石像也”②。

叶舒宪说，开明兽即是《楚辞·天问》里“何兽能言”的会讲

---

①② 苏雪林：《昆仑之谜》，单行本，第 54 页。

话的怪物，兽而人面，“所以能说人话”①，如同口出人言、爱设谜语的 Sphinx，后者有些像《招魂》里保卫天门的九关虎豹、千仞长人。它又相当于《吉尔伽美什》史诗里的神山把守者沙索利人②。

马什（义为“双生子”）山，略同斜马什（Shemash——太阳神）之山，相当于“日月相避隐为光明”的昆仑山（亦即“天梯”或“宇宙轴”）。“只见它天天瞭望着〔日〕出和〔日落〕/那山颠上〔抵〕天边/那山麓下通阴间/把关的是沙索利人/那可怕的凶相/如同死神一般”③。

这种异兽守卫宝物的母题，颇见于中亚（含新疆）的民俗和传说。例如“慕士塔格”神山奇迹，一直是帕米尔高原一带民族神话的重要母题，有如传入华夏的“昆仑”。

新疆塔吉克族传说，它原来并非白雪皑皑，坚冰覆盖，而是——

……花红柳绿的大山，
它在苍苍茫茫的云海之间。
花儿吐露出袭人的芬芳，
那儿的境界像天堂一般。

有如昆仑山生长着璆琳琅玕，琼枝玉树——

晶莹的泉水比果汁甘甜，

①② 叶舒宪：《英雄与太阳——中国上古史诗的原型重构》，第 126 页。

③ 《吉尔伽美什》，赵乐甡编译，辽宁人民出版社，1981 年，第 72 页。

名贵的宝石遍布山间。

但是要到山上采撷神花仙草，十分困难。这不仅因为它高峻险峭，那里还有神鹰和恶虎把守，正如昆仑山上有“三头”离朱保卫琅玕，“九首”开明把守大门一样。塔什库尔干塔阿尔曼有位青年历尽艰险采摘到神山上的鲜花来美化家园，却遭逢神鹰袭击。

那生物的额头正中长着锅口一般大的独眼，眼睛里喷着道道火舌；两只偌大的翅膀黑乌乌的，爪子又长又锋利。①

这是独眼巨人、格里芬和“三头”离朱的集合体。黑虎却没有什么“特色”。它们都被青年英雄杀死，守山的仙女却变成魔鬼斗败英雄。最后是仙女“爱”上了小伙子，宁愿“失去这座神山和花园”，让英雄带走两朵神花，让他的家乡变成鲜花盛开的芳园。仙女却为天神囚禁在铁笼里，她的眼泪结为神山上的层层坚冰……②这又使我们联想到后羿乃至嫦娥，以及帮助英雄盗宝的公主。我们不想对人类这种破坏自然生态的“自私”进行多少道德评价，只想说：高山的神秘和严峻，也可能催生乐园神话：那里，鸟语花香，绿茵如织，“喷泉飞溅，泉水像祖母绿一样蓝幽幽的，拍击着山上的宝石、珍珠、玛瑙、钻石，哗哗地流淌”……卫宝母题由是诞生。

纳西族“昆仑：居那什罗”神山上的生命树“含英宝达”，除

---

①② 《新疆民族神话故事选》，新疆人民出版社，1989年，第239、240页。

了有卫士之外,"天上的露水也守卫着神树顶,绿色天龙'俄亥美汁'、螺白狮子和神鸟'修曲'这三位一体之神守护着神树根"①。

图 247　保卫神树的九首开明
（徐州十里铺汉墓画像石）

开明神兽有九颗"人面"形头颅,对应着昆仑山的"九井"或"九门"。九首的雄虺是"九头蛇",可与之对照;"人皇九首"则是后起的说法。我们更注意开明神虎跟圣树、羽人、神鸟的"伴生"关系。

要之,我们在"乐园篇"日出日人之山章里论证"开明"的性征如下(参见插图 247)。

(1)开明兽是保卫神山昆仑及其圣树("木禾"等)的神圣动物,其神话地位相当于、或"替代"着保卫黄金与生命树的格里芬,保卫太阳金字塔的斯芬克斯。

(2)东向而立于昆仑的开明是"太阳动物"。它可以用它的形象对应着、摹写着太阳的驰行(参见专节)。

(3)"开明"又是引导太阳东出的"启明",即"明星"或"太白

① 〔美〕洛克:《纳西人的那伽崇拜和有关仪式》,罗马,1952 年,注 772;参见杨福泉:《原始生命神与生命观》,云南人民出版社,1995 年,第 220 页。

金星"，到落日之际"启明"（开明）又成了"长庚"，而对应着西方虎形神祇"陆吾：蓐收：红光"。

（4）这样，"开明"又跟晴神、日神夏"启"乃至蜀王"开明"发生纠葛（后者跟楚史"梼杌"，巴祖"廪君"白虎有关系）。

（5）开明的九首，陆吾的九尾，都是太阳神兽的"繁变"，在结构上跟昆仑的九门、九井，大地的九州、九丘，亦即宇宙层次的"九"重相对应，正如昆仑是袖珍本宇宙，它的神兽也带上了"宇宙性"；在意象上，则与"雄虺：相柳：相繇：句龙"等九首龙蛇相干；后来演变为人皇九首，对应着天之九囿，帝之九畤，地之九州（参见插图 247）。

（6）开明兽又与"西皇：西王母/东皇：东王公"相关，成为落日、升日之神的化形、部属或控驭下的太阳神山动物。

贰负，蛇与灵药

世界神话史上蛇与神药多发生纠葛，蛇往往是"生命树"的窃夺者、保卫者或控制者，《中国文化的精英》、《中国神话哲学》等书已做论证。这里略涉其某些义项。

在窫窳和贰负之神的冲突里，包藏着"生命树：不死药"的争夺，窫窳是神犬（藏獒），贰负"人面蛇身"，实是抢夺"生命树：不死药"的灵蛇。

《海内北经》说，贰负神，"其为物人面蛇身"（311）；《海内西经》说得有点不清楚，"窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也"（301），可属上可属下。从整体看，应依《海内北经》。这还因为窫窳比较可靠地是神犬而非蛇形。《海内西经》说，群巫"夹窫窳之尸，皆操不死之药以距之"（301），暗示窫窳本就跟"不死之药"有纠

葛。可能是，神犬窫窳保卫不死之药，而为后羿或危与贰负所杀，药亦为他们所得(神蛇贰负因而占有仙药)。

不但守药之贰负人首蛇身，《山海经》仙药也确实多与蛇相关。

《山海经・大荒南经》：

> 有巫山者，西有黄鸟。帝药，八斋。黄鸟于巫山，司此玄蛇。(366)

这里包藏蛇鸟间的冲突，以及它们与仙药的纠葛。

巫山，郭注："天帝神药在此也。"巫、灵可通，巫山即《大荒西经》十巫升降、百药爰在之灵山。袁注"疑云雨山与灵山均即巫山之异名"(367)，可谓目光如炬。巫山玄蛇即下文灵山蝡蛇。

这样，巫山--灵山仙药应即《大荒南经》之"栾"，而与有实如栾的"寿麻：建木"相关者。因为巫山本质上就是"禹攻云雨"之山。

> 大荒之中，……有木名曰"栾"。禹攻云雨，有赤石焉生栾，黄本，赤枝，青叶，群帝焉取药。

出现玄蛇，有几种可能：

(1)玄蛇与栾木本是一体(所谓"药蛇"或"蛇药")，黄鸟司之，即保护或控制此神药；

(2)玄蛇卫药，而黄鸟司理此"蛇药"(或"蛇/药")；

(3)如袁氏所说，"黄鸟司察此'食麈'之贪婪玄蛇，防其窃食天帝神药也"(367)。玄蛇可能吞食此药，而黄鸟监视之——这是"蛇/药/鸟"三方相互制克的静态表现。

《山海经·海外南经》郭注说，圆丘上有"食之乃寿"的"不死树"，即仙药；而圆丘实即"轩辕丘"，轩辕（合音为圆）则"人面蛇身，尾交首上"。是灵蛇与仙药共生。所以，《抱朴子·登涉篇》说，"昔圆丘多大蛇，又生好药"，可见蛇/药是伴生的、相互依存的，也可以说蛇是保护灵药的神物（其实也是在保卫自身的"灵力"）；"黄帝将登焉"，目的在取药，要取药就得"驱蛇"。"广成子教之以佩雄黄，而众蛇皆去"（王校本，第278页）——这是再生态神话，经过理性的滤洗，颇失古意。因为驱了"蛇"也就没有了"药"；某些古神话里的"杀蛇"实际上也是"杀药"，"杀"去它的反抗性或魔性，与蛇同取，便是灵药——那些"杀蛇取药"的神话似属后起。

《山海经》有的神蛇还像撒旦所变的蛇那样蟠绕在"生命树"（或其改型）之上（参见插图248）。例如：《大荒南经》：

> 有禺中之国。有列襄之国。有灵山，有赤蛇在木上，名曰蝡（软）蛇，木食。（447）

此条前即太阳树"若木"。疑此蛇原蟠若木之上，以"生命树"为食而获得灵性。灵山，袁注说为"巫山"。《大荒西经》便有灵山，巫咸等十巫从此（天梯）升天降地，而"百药爰在"（396）。是此灵山软蛇及所蟠所食之"木"，皆与"生命树：灵药"相关。"世界树事实上也是生命树和不老树，它与女人、泉水、奶汁、动物（引案：尤其是蛇与鸟）、果实等意象相结合，从而象征着生命之源和命运之主。"（M. 埃利亚德，参用汤惠生译文）

阿卡德牧人爱塔那（Etana）曾乘坐神鹰去寻找"长生草"，或以为这就是连吉尔伽美什也没有找到的"不死药"，被蛇偷吃了，所以蛇得以"永生不死"。

图 248　蛇与生命树

（采自坎伯等）

美索不达米亚平原废墟出土蛇与生命树的不同造像。右上图一男一女仙圣正在撷取有蛇蟠绕的生命树上的仙果。亚当、夏娃故事与此相关。左图是半鹰半豹的格里芬守卫着象征丰育与繁殖的"交蛇"（蛇树）。此见于拉格升王古迪亚向宁吉兹达神祭献用的苏美尔高脚酒杯。右下是用以参照的瑞典古代英雄西蒙杀龙石刻："交蛇"组成象征繁育的生命树，其上有天空神鸟栖息，其下有代表死神的大马歇止——它本身又为"宇宙蟒"（毒龙）所环护，此蟒为英雄西蒙用剑刺死。

史诗《吉尔伽美什》里，被蛇偷吃的仙草（生命树的改型），"人们靠它长生不老"，吉尔伽美什跳进深渊想采撷它，"吃它，好重返少年，青春永葆"。然而，那蛇——

被草的香气吸引，

〔它从水里〕出来把草叼跑。

两河流域的神树-香草是伊甸园里四脚蛇诱惑亚当、夏娃偷尝的"智慧树"禁果的祖型或母本。在这里发掘出来的雕刻品，人们看到一棵神树上"盘着一条蛇，蛇两边各有一个人：一个头上长角的男人和一个女人"①(参见插图248，左图)。

北欧神话里，恶龙尼德霍格(Nidhug)，跟毒虫一起，咬啮不死泉畔的生命树Yggdrasil，危及诸神的安全。

在《旧约·创世纪》里，这只本来有脚的蛇——聪明的蜥蜴(据说是魔鬼撒旦的化身)教唆夏娃(Eve，"生命")和亚当(Adam，"人")吃了智慧树上的禁果，使她们有了"人"的"生命"，有了"死亡"——并且因而被逐出永生的乐园。在大量的民间故事里，人本来按照神意可以"不死"或永远能够"再生"，然而由于某种动物(例如蛇或蜥蜴)有意或无心的误传，人便有了生和死②。这里，蛇或蜥蜴作为"误导者"或"误传者"曲解神意、贻害生民③，受到惩罚：不能再像智慧树那样永生，而且要用肚皮走路④。它就是那骗取或偷吃"不死草"的"恶蛇"⑤。

但也有学者说：蛇有意或无心误传神旨之后，窃据或篡夺了

---

① 〔波〕科西多夫斯基：《圣经故事集》，张会森、陈启明译，新华出版社，1981年，第11页。

② T. H. Gaster, *Myth, Legend and Custom in the old Testament*(《旧约中的神话、传说和风习》), Harper & Row, 1969, New York, pp. 39～40.

③ ④ James G. Frazer, *Folklore in thd old Testament*(《旧约中的民俗》), MacMillan & Co. 1918, London, pp. 45～47。此书已有中译本，待出。

⑤ M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*(《比较宗教学模式》), Shead Ward, 1979, London, pp. 288～290.

生命树或其灵性，得以通过冬眠和蜕皮而再生，而不死①。蛇就是这样紧连着生命和生命树的母题。

印度宇宙蟒瓦苏基（Vashuki），是围绕着须弥山或环山瀛海而游动的，它也可以看做保卫圣山的神蛇。只是在某些神话里，这只那伽（Nagā）被"怪化"为盗珠的恶龙，被大鹏鸟锁在须弥山上，绕山三匝罢了（参见前引洛克转述纳西故事）。

纳西族，跟"须弥/昆仑"对位的居那倮罗神山，也是由一条有翼巨蛇瓦格鲁瓦保卫着的，它的母蛇叫寿倮日搓，他们生下有翅白螺神，其象形文字如：

"智慧树"，在琐罗亚西德教里还是一种药材。

《阿维斯陀》说，山神伽玉玛特和格王实是大黄（树），"当两株大黄成熟时，他们彼此之间相爱了"。大黄象征圣洁和健康，"它与作为毒药和疾病之象征的'蛇'相对立"②。"魔"就是蛇。大黄则是神。

> 在东伊朗或波斯语中，Mār 一词以 Māra 的形式传到了普拉克利特语中，意为佛教中的魔，在如同拉丁文中的

① 以上参见胡万川：《失乐园——中国乐园神话探讨之一》，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，汉学研究中心，1996年，上册，台北，第112页。

② 〔法〕阿里·玛札海里：《丝绸之路：中国—波斯文化交流史》，耿昇译，中华书局，1996年，第544页。

malum(法文中的mal,疾病)之后而最终指蛇(在古代语言中作kerm)。换言之,大黄和蛇在中亚分别象征着健康和疾病。神学〔家〕们又把它们作为善恶的象征。①

而大黄确实又可辟蛇毒。这一点跟希伯来"生命树"也极为相似:它们跟蛇也是相生相克的关系(参见"生命树与不死药"专节)。

印度有所谓"蛇药",即《大唐西域记》所说的"萨裒杀地"(Sarpaoṣadhi),Sarpa此云"蛇",Oṣadhi言"药草"。据说,帝释天(Devaindra)为拯救遭疫众生,"乃变其形为大蟒身",供人割食。这也化入佛本生故事(Jataka)之中。

《大唐西域记》还有"苏摩大窣堵坡"(此略云"蛇塔")。据说如来"自变其身,为苏摩蛇",救度病人,季注:"苏摩:梵文sūma,意为水蛇。"这和仙药soma读音至近,意味深长。

初民以为蛇不但与仙草粘连,蛇本身也是一种仙药,或有疗疾机能。希腊医神就以蛇为"符号"。有一种蜥蜴,中国人就叫"蛇医"。

"持蛇"之神也往往被当做医药之神或"医巫"——上古巫多兼医,医字繁体就或从巫作"毉"。

《山海经》的《海外东经》(253)和《大荒东经》(355)有兽身人面犬耳的"奢比尸",因其"珥两青蛇",读音甚似译名。所以有人将其与希腊—埃及医药之神相比附:

【奢比尸】

① 〔法〕阿里·玛札海里:《丝绸之路:中国—波斯文化交流史》,耿昇译,第541页

〔古汉语〕 ɕia Piei ɕiei(书鱼/帮脂/书脂)
〔古埃及〕 Sarapis←
〔古希腊〕 Asclepius

虽然不一定正确，但是蛇环或蛇杖确实是医神之标识①。

纳西族东巴经《考赤绍》(索取长生不老药)说，天神女儿衬红褒白命畜有三种奇特的蛇形生灵：里爽堪美根。民间盛传蛇胆有极高疗效。这条蛇灵有三颗胆：第一颗有牛头大，能使天地变得无比美丽，人类长生不死；第二颗比马头大，能使人类永不衰老；第三颗则小如斑鸠蛋，其液汁又甜又苦，能够解除病痛，使裂开的石缝重合，断了的线头接上。英雄崇仁利恩克服困难艰险取得这三颗"蛇(胆)药"②。

灵药"考赤"(k'a┤ ts'ər┤)生在"苏美堪盘"山上，奇兽"里爽堪美根"(ʅω┤ sua┤ kæ┤ me┤ kw┤)，一般经文译为"蛇"。中国民间坚信"蛇胆"有极高解毒功能(有的把蛇心误称"活胆")。纳西族将其视如宇宙生命之精华。东巴经说，把第一颗胆放在神界，"只见天幕顿时变得晶莹透亮/只见星辰顿时把蓝天嵌满"；第二颗置于人间，"只见大地的幅员顿时变辽阔/只见普天下变得开阔明亮"③。

或说第三颗胆内含酿酒灵药，即"酒曲"，"这也是他能带得走的唯一的胆"，祭祀时将一颗胆吊在神树"松木"上，"将酒用杜

① 参见周策纵：《中国古代的巫医与祭祀、历史、乐舞及诗的关系》，《清华学报》新12卷，第1·2期，台北新竹。

② 参见杨福泉：《原始生命神与生命观》，云南人民出版社，1995年，第157页。

③ 《祭天古歌》，云南人民出版社，1988年，第90、91页。

松枝洒在祭坛上”，呼唤神名（“召神”），祈求灵佑①。

有些灵蛇则是保卫名木仙草的。

例如希罗多德《历史》介绍过阿拉伯传说云，“生长香料的树是有各种颜色的带翼的小蛇守卫着的，每一颗树的四周都有许多这样的蛇”。这香料树虽然不一定是生命树，却照样传达着“神蛇卫树”的观念。

至于灵蛇的保卫神山、圣坛，例如保卫颛顼或轩辕方丘的“四蛇”等，作为“神物之保卫”，它们的“意向”或母题之“内涵”是一致的，可相互参照（请参看我们对四方五行十字亚形的研究）。

《太平广记》卷四〇八引《感应篇》有“蛇衔草”，即“蛇医”型故事：

> 《异苑》云：昔有田父耕地，值见伤蛇在焉。有一蛇，衔草著疮上，经日伤蛇走。田父取其草余叶以治疮，皆验。(9・3304)

中国“蛇医型”民间故事型略谓：毒蛇（如七步蛇）啮人，伤者不要走动。片刻，蛇复来，衔木，立即回家打棺材；衔草，便可以之疗毒救命（参见《周易的文化解码》）。

《白蛇传》里盗仙草，不过把“蛇药”故事略作修改：本来是神蛇守卫灵芝，英雄劫取；改成神蛇战败“卫宝者”仙鹤和公鹿，舍命盗得仙草，救人生命——白蛇帮许仙开的是医药商店，就因为神蛇掌握灵药。

---

① 〔美〕杰克逊：《纳西族神话和仪式的结构》，杨福泉、白庚胜编译《国际东巴文化研究集萃》，云南人民出版社，1993年，第173页。

白族传说，有蛇衔草救活被剁断的死蛇①。

壮族传说，英雄石良与吃人毒蟒搏斗同归于尽；毒蟒变成"米痒"蜇人，石良则化成青藤疗毒②。这本质上是英雄杀蛇化草救世。

佤族传说，负伤的大蛇绕着仙草游动，便愈合了伤口。这棵仙草一灵芝为月亮偷走，本已取得仙草的英雄只好派豺狗去咬月亮③。黎族则说，仙树之叶能救活死蛇，阿四夫妻以之行医，却被太阳偷去一半，月亮偷取一半④。

侗族传说，龙王有"龙药"，曾让培善姑娘"起死回生"⑤。

英雄杀死守卫宝物的龙蛇或怪兽，取得生命树或宝藏，是世界神话重要母题。中国的同型传说比较隐蔽：后羿杀死封豕修蛇与猰貐，危与贰负杀死看守灵药的猰貐，似乎都为了守宝。神蛇与圣树的互渗或融汇是神话常见的模式。神兽（例如 Griffin，猰貐）与巨蛇格斗，并且占有圣树，更是屡见不鲜。而英雄又介入它们的斗争（参见插图 249）。

神蛇：圣树/怪兽：英雄

---

① 参见《白族民间故事选·天狗追仙草》，上海文艺出版社，1984年，第105页。

② 参见《壮族民间故事选·石良》，上海文艺出版社，1984年，第81页。

③ 参见《中国少数民族神话选·天上是怎样有月蚀的》，第123页。

④ 参见《黎族民间故事选·神药的故事》，上海文艺出版社，1989年，第20页。

⑤ 参见《侗族民间故事选·汉龙和培善》，上海文艺出版社，1982年，第57页。

图 249　英雄杀死守宝的怪物

（左上：化身为猫的日神 Ra 杀死妖蛇阿波普，古埃及绘画摹本；右上：北欧英雄与海怪搏斗，挪威奥士堡船葬灵车饰物，约公元 800 年；下：英雄西蒙杀死守宝的毒龙，瑞典 11 世纪石刻）

英雄袭杀 Griffin，劫取"建木：寿麻"式的生命树。后羿也曾杀害猰貐（藏犬）夺取灵药和宝物。然而神犬猰貐又可能被危与贰负用毒药所杀，只有群巫"不死之药"才能救活它。英雄与卫宝的灵蛇或圣兽战斗，夺取生命树或异宝，是世界性神话母题。

四者的互渗和冲突错综复杂，令人眼花缭乱，难分彼此。最典型的模式是：

神兽　杀死巨蛇　占有圣树(或宝物)
英雄　杀死(卫树)的神兽(或巨蛇)　再占有圣树

这在苏美尔-巴比伦的印章图画和装饰里已有繁复的表现(参见插图250)。

《山海经》也有神树与巨蛇的结合。《北山经》：

湖灌之水……又北水行五百里，流沙三百里，至于洹山，其上多金玉。三桑生之，其树皆无枝，其高百仞，百果树生之。其下多怪蛇。(84)

不过一例而已，余见它节。

执犛之狗，㺊诟，豹犬，灵獒，朦犬，匈奴狡犬，蛸犬，蜪犬，穷奇，犯㺊……都是藏犬之变

藏犬(Tibet Mastif)是羌藏人民培养出来的世界名犬。它以各种名称记录在先秦典籍里，却不为史学界所重(请参见卷首彩图及插图252)。它关涉中国乃至世界的历史与文化者甚多。《尚书》里西旅所献之獒就是它，至今犹有"藏獒"之称。这里我们只能在任乃强等前辈学人研究基础上就《山海经》所牵连者略作探索。

我们在《中国文化的精英》等书里论证，能够咬下犬戎王或"吴将军"首级的槃瓠肯定是凶猛无比的藏犬(Khyi，Mastiff)，

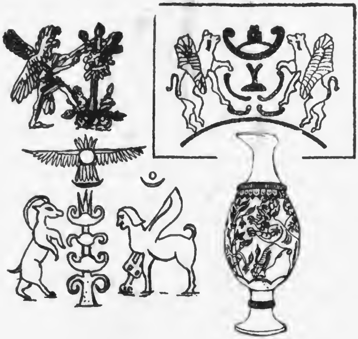


图 250　生命树的卫护

(上左、右:巴比伦印章画摹本;下左:腓尼基印章图案;下右:两河平原出土银瓶

鹰首狮身鸟翅的 Griffin 保卫有蛇蟠绕的生命树。Griffin 的神话地位约当《山海经》猰貐,或开明兽。其形式则颇多样。

图 251　用藏獒为模特的"槃瓠"

（上:《搜神记》插图;下:畲族"祖图"——《槃瓠杀燕王头献功》,采自宋兆麟）

槃瓠在图像里出现,仅似普通家犬;但是畲族《祖图》已出现"龙犬"形象。能够扑杀凶猛无比的犬戎王的大狗,非藏獒莫属。

马长寿所谓 Barkouf 者(参见插图 251)。

那么,犬戎所尊之"犬"(神/王),肯定也是藏獒血统,唯其神奇、伟岸、凶猛,才能受到敬畏和尊崇。这就像匈奴的"狡犬",西旅的神獒,渠搜的"鼩獀",都是"Khi:獒貐"的系统。而且,它是由羌藏地区西去或北上,然后再南下或东徙的——人们在湘西和云贵川地区已发现"藏獒"的形象,最明显的就是晋宁石寨山铜贮贝器图纹所见者(参见卷首彩图及插图 253.上)。

所以南方才盛传"神犬槃瓠:藏獒"的故事。《海外北经》:

> 犬封国曰犬戎国,状如犬,有一女子,方跪进柸食。(309)

女子跪进"柸食"(柸、梧都是古"杯"字),郭注:"与酒食也。"这显然是食前祭祀犬神或犬祖,而由主持家政的女子为之(此描述经图)。近世苗瑶,尤其畲族,进食前必由主妇以杯碗盛饭菜与狗食之,或奉祭"〔犬〕祖先图",然后一家才敢开饭(参见插图 251)。

必须注意,这种体型巨大的猛犬异名很多。此处先录其主要者,排除其不甚可靠者,然后逐一讨论。

> 狗 (《穆天子传》,天子之狗,执虎豹;《庄子·应帝王篇》,执犛之狗)
>
> 鼩犬,露犬 (《逸周书·王会篇》;《说文》,又作"风犬")
>
> 蜪犬 (《山海经·海内北经》)
>
> 蚼犬 (《说文》;《山海经》郭注)
>
> 鼩犬 (《瑞应图》)

豹犬 （《稽瑞》）

獒，灵獒 （《书·西旅献獒》；《左传》）

膜犬 （《山海经》，犬原作大，从郝笺改）

嗥犬 （《山海经》）

狡犬 （《逸周书·王会篇》；《山海经·西山经》，狡）

猰貐 （《山海经》；《淮南子》）

狿貜 （《御览》引《山海经》；《广韵》）

貐：貙：貙刘 （《后汉书》；《博物志》）

喫诟 （《庄子》）

图 252 现代藏獒（Tibet Mastiff）

（采自庄向阳）

藏獒是许多欧洲名犬，例如英国马士提夫犬，德国大丹犬和罗特威尔犬，法国圣伯纳犬，加拿大纽芬兰犬等的祖先；号称"中国神犬"，是世界权威机构承认的"中国特有的的犬种"区区二种之一（另一种是"沙皮狗"）。现在世界上驯养的纯种藏獒，不达百只。古代那种大如驴、吼如狮、疾如豹、猛如虎的特大藏獒，更是罕见。

欧洲名巨犬为 Mastif 或 Mastiff，柯南道尔就称他的"Hound of Baskervilles"（巴斯克威尔猎犬）为 Giantic Mastiff，而 Mastiff 正是 Tibet Mastif 的直系后裔，杜亚泉《动物学大辞典》译为"藏獒"者。Tibet Mastif 是许多欧洲名犬的祖先，除了上述英国 Mastiff 外，德国的大丹犬和罗特威尔犬，法国的圣伯纳犬，加拿大的纽芬兰犬，都远源于藏獒。古罗马人还组织过"藏獒军团"。据报道，中国现代经过权威机构认证的特有名犬只有二种：一是沙皮犬，另一就是藏獒。（参见插图 252）可惜优良特异者已经很少。世界上存活的纯种藏獒也不足百只。

谢弗曾说，后世之"獒"，那显然是一种退化的品种，它长着狮鼻子，尾巴高高卷起，中国家犬里常见这一类。据说它们也有"西藏狼"（canis niger）的血统。但是"藏犬：猰：灵獒"显然是一种优良狼犬，驯化不久，野性未脱，极其凶悍有力。当然，"西藏狼还繁衍出了亚述、罗马莫洛西斯、圣伯纳德、纽芬兰的猎犬，即喇叭犬"①，甚至还微型化为狮子狗、哈巴狗，但那是跟大型化、猎犬化的灵獒分道扬镳的结果。

《西山经》西次三经，三危之山，"其上有兽焉，其状如牛，白身，四角，其豪如披蓑，其名曰傲彻，是食人"（54）。郭璞说，《广韵》引此白身作"白首"。音此为傲噎。王念孙《读书杂志》校其名为"獓彻"。何光岳以为此即《玉篇》之獒彻即藏犬，"是一种长着粗毛的猛犬，三危山在今甘肃源县南的鸟鼠山，邻近天水，正是西羌之地"②。名字基本相同，"食人"同于猰貐，外形却相去甚远。只不过三危、弱水都在西北昆仑文化区，这是藏犬猰（獒）的又一

① 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第 162 页。

② 何光岳：《楚"敖"考》，《求索》1986 年第 1 期，第 95 页；参见《楚源流史》，湖南人民出版社，1988 年，第 314 页。

种"怪化"形式也未可知。甘青高原本是它的原生地之一。

《山海经·北山经》马成之山——

有兽焉，其状如白犬而黑头，见人则飞。其名曰天马，其鸣自训。(86)

宋王应麟《困学纪闻》说这就是"能飞"的露犬之类。《逸周书》里"韵犬"的主要特征是"食虎豹"，此兽则否。我们放在"天马"节里讨论。因为它只是像狗的马而不是像马的狗。

藏犬除《书·旅獒》及《左传》外，《穆传》亦载之。

《穆天子传》卷一说："天子之狗，走百里，执虎豹。"(郭注："言駒力壮猛也。")可见穆王西狩的队伍里有藏犬。清檀萃《穆天子传注疏》已注意到此即渠叟"能飞，食虎豹"的韵犬(露犬)。能飞、食/执虎豹，都是对它迅猛剧烈行动的夸张。

《庄子·天地篇》："执狸之狗来田(今本作"成思")。"

《庄子·应帝王篇》有"执斄之狗"。王叔岷《庄子校释》以为从《天地篇》窜人。陈鼓应《今注今绎》(第219页)据删。斄即犛牛，执犛之狗正是可以逮到旄牛的巨犬。《天地篇》诸本误作"留"，司马彪本作"猫"，赵谏议本、成玄英本不解其义改作"执狸"，今人以为合理(参见陈鼓应，第313页)。其实应作"执斄"。"成思"、"来田"义并不明(田，或说田猎)。

这种执犛牛、食虎豹的大狗，应指藏犬。

《庄子·天地篇》有个寓言，说黄帝从昆仑回来，丢掉了珍异的"黑珍珠"——玄珠(譬喻"道")，让"知"(智识)，离珠(眼睛明亮的人)，喫诟(力气大的)去找，怎样都找不到，倒是让"象罔"(水神"罔象"，其义为模糊，影影绰绰)找到了。真是"难得糊涂"，贵在混沌(参见"三头神鸟"离朱节)。"喫诟"不知道是什么

神，顾颉刚极敏锐地认为"嗅诟"与"窫窳"声近（"窳"读如"孤陋"之孤，则亦见纽），"被庄子拉作了最有力的人"①。

案："喫"不是"吃"，古无偏旁，念"契"而与"Khyi：窫"对音没有问题的。诟、狗中古、上古都同音。

【诟：狗】见纽侯部　ko（上古音）　Kəu（中古音）

【犬】　溪纽元部　k'uəm 或 k'iwan（上古音）

那么，"喫诟"确实就是"猰狗"，是"窫窳"的母型。

《逸周书·王会篇》："渠叟以䶂犬，䶂犬者露犬也，能飞，食虎豹。"孔晁注："渠叟，西戎之别名也。"《白孔六帖》卷六八引《瑞应图》据此，谓："周成王时，渠披（搜）献䶂犬，能飞，食虎。"

清卢文弨案《广韵》："䶂，北教切。（鼠属）能飞，食虎豹。（出胡地。）"（括号内为今本文）

《说文》亦有䶂，云"胡地风犬"。

此即藏犬"獒"或"猰"（Khyi）。所谓"露犬"，或因其皮毛平滑，视之若裸身，露之言裸也。

清王念孙《逸周书杂志》说此即《海内北经》之蜪犬，"彼言'海内西北陬以东'，此言'渠叟'；彼言食人，此言食虎豹：地与事皆相似"。其说甚核。但是说《逸周书》应从《山海经》一本作"蚼犬"，则未必。盖传闻异辞，名有变迁。作"䶂"者似更古老。

"蜪"者䶂之音变，而与"饕餮"之"饕"近音。此物能制凶祛恶，所谓"却百邪之魅鬼"。这正是殷周青铜器装饰饕餮纹的主要目的。

---

① 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，《中华文史论丛》1979年第2辑，第38页。

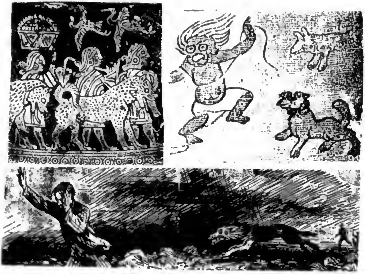


图 253　藏犬——灵獒

（上左：晋宁石寨山出土贮贝器图饰；上右：纳西族象形文字画，采自洛克；下：柯南道尔《巴斯克威尔猎犬》插图）

藏獒是牛犊一般大的猛犬，是狩猎、战斗、警卫的理想助手，对敌害、亡魂构成极大威胁。

至于"鼩"的从"鼠"，或谓"鼠属"者，是因为它在"掘金蚁"型故事里曾转化为"金毛鼠"（或大蚁）。这要专门论述。

"鼩犬"本身的母型是什么呢？

鼩：獒：豪

三者叠韵，但声类相去较远。这就是《书》西旅所献之獒，豪

犬也。豪犬或獒犬，所谓高四尺而知人性者都指的"藏犬"①。

楚之巫酋兼军事长官之"莫敖"，名称也由这"灵獒"而来②。疑渠搜之"豿"即此"獒"③。

不但赵盾所涉的故事里的"灵獒"指的是经过"条件反射"训练的藏犬，就连柯南道尔《巴斯克维尔猎犬》那可怕的恶狗也是藏獒的后代（参见插图 253）。

泰国境内吉哈尔（Jahor）土族传说，其族曾袭杀暹罗王副官，"王怒而伐之，立犬为其首领"，犬名巴尔古夫（Barkouf），马长寿先生甚至以为其即"盘瓠"之转音④。

渠搜之豿即苗人之獒，万斗云早就看出。他说：

> 僚人呼犬为獒，濮人呼犬为"豿"。……西旅的獒，渠叟的豿，在云南出土的铜鼓花纹中有生动的形象（参见插图 253），身躯高大，与人肩等高，比古人所说高四尺者有过之（案：古尺较今为短，四尺约当一公尺）。……犬名槃瓠，盖以其为伏戏之后的濮庸少皞氏豢养的豿犬獒犬。⑤

我们也认出，广西左江壁画里的大犬正是藏獒。（参见插图 254）。

云南晋宁石寨山古墓（M13）出土青铜贮贝器上有所谓"播

①③ 萧兵：《楚辞灵保莫敖灵修通考》，《华南师范大学学报》1982 年第 2 期。

② 参见萧兵：《楚辞文化》，第 320～322 页。

④ 参见马长寿：《苗瑶之起源神话》，《民族学研究集刊》第 2 期。

⑤ 万斗云：《仡佬族古代史问题》，《贵州民族研究》1980 年第 2 期，第 22～23 页。

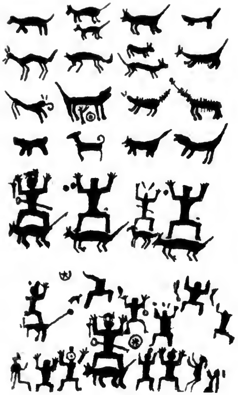


图 254　广西左江崖画里的巨犬

（上：左江岸画里的犬类，采自覃圣敏等；下：驾驭巨犬的酋豪，宁明花山，1・9）

犬高四尺为獒；犬知人心者（所以驯化后即易驾驭）曰"灵獒"。豢养或控制这种灵獒，很可能是酋豪们炫富或示威的行为。崖画里的狗大得像"马"，不是藏獒，能是什么？

种"场面①,行进队列中有仅及人膝的本地狗,还有两条高达人肩的巨犬(参见卷首彩图及插图253),跟《山海经》"狡(犬)"一样身上有豹斑。张增祺认为是由塞人(Scythian)"带入云南的形'大如驴'的'大狗'"②。这是有关东西方文化交流和南北方人群交往的大事,而又与《山海经》渠搜、獥因、猰貐等相关的物证,不可不加以重视。

又,因为猰狗被引进西域而又被当成西域猛犬,所以它又多了个名称:膜犬,即西膜之犬——甚至"獏"都跟它有些牵连。

《山海经·中山经》:"鲜山,其木多楢杻,其草多亹冬,其阳多金,其阴多铁。有兽焉,其状如膜大,赤喙、赤目、白尾,见则其邑有火,名曰狢即。"(172)

郝懿行笺疏敏锐地指出,"膜大"应作"膜犬"。《广韵》引《山海经》正作"膜犬"。——"膜犬者,即西膜之犬;今其犬犹高大浓毛,猛悍多力也。"郝氏指的就是藏犬或其种裔。"西膜"见于《穆天子传》,跟"寿麻:寿靡"等对音,狭义地可能指西亚的Sumer,广义地指汉西域边缘或中亚。西膜之犬,跟罽宾"大狗"、匈奴狡犬一样,都是引进藏犬培育成功的西北方猛犬,简称"膜犬"。

所谓西方之兽的貘或獏也同样与"西膜"相关,只是跟"膜犬"不同。"西膜",刘师培、卫聚贤、朱芳圃等都认为跟"西王母"或"媖母"相干。那么,西王母跟膜犬、獏兽的关系也值得重视。

我们在"《山海经》与希罗多德《历史》比照"章,格里芬节曾

---

① 参见《云南晋宁石寨山古墓群发掘报告》,文物出版社,1959年,第78页。

② 张增祺:《中国西南民族考古》,云南人民出版社,1990年,第42页。

试图证明."独目族：鬼国：猃允"或其后身匈奴(亦见于《山海经》)曾经抢夺阿尔泰(金山)或西藏的黄金,被把守金矿的半鹰狮 Griffin 或"藏犬 Khyi：猰貐"所威胁——所以"危：畏：鬼国"也曾杀猰貐——这些西北方群团(西旅以及后来的匈奴)接受血的教训,就跟渠叟(罽宾：克什米尔)同样引进藏犬驯养,颇见成效,后来还以之进贡周朝。

正如渠叟晋献鼩犬(藏獒),《逸周书·王会篇》里的匈奴献狡犬,"狡犬者,巨身,四尺,果。皆北向"(下·947)。

犬高四尺为獒,正是巨身的藏犬。(参见插图 254)

或说此处"狡犬"应作"豹犬",说亦可通。前引晋宁贮贝器上大犬身上正有豹文。

孙诒让引唐人《稽瑞》曰:"豹犬口巨。"注引《逸周书》作"匈奴献豹犬。"又说,"豹犬,巨口,赤身,四足,拥秣三日也。"豹犬,正与渠叟所献"鼩犬"合;或云应作赤身,因"露(裸)犬"敷衍而出,或谓其毛赤如猬。"拥秣三日",可能因为它食量大如饕餮。

"皆北向",或因其眷恋故土,有点像墓葬里尸骨的"头向"有助于判断其"祖居地"那样。

《说文》卷十犬部:"狡,少狗也。匈奴〔地〕有狡犬,巨口而黑身。"

《急就篇》:"豭豮狡狗野鸡雏。"颜注:"狡犬,匈奴中大犬也。巨口而赤身。"高二适说,颜本、《玉海》狗作"犬"①。

"果"字难解。刘师培说当作"踝"。王应麟说这跟"果下马"的意思差不多,言其足短。王念孙驳之,而读为"裸",指其四足

① 高二适:《新定急就章及考证》,上海古籍出版社,1982 年,第 276 页。

无毛，较合理，与“露”犬、赤身相合。朱右曾略同①。

陈逢衡、何秋涛并引《山海经·西山经》，西王母所居之玉山（即群玉之山，指密尔岱），有犬名狡，“见则其国大穰”，正与藏獒代表财富与丰饶相合。

> 有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰“狡”，其音如吠犬，见则其国大穰。(50)

指出其正是匈奴狡犬②。“豹文”者与《稽瑞》引《逸周书》作豹犬，而渠叟献“鼩犬”暗合。盖状其巨、其猛若豹，或其声咆哮如雷，都是“藏獒：Kyi”的写照。“有角”是夸饰其威严神秘，犹如猰貐“龙首”（当然也有可能指牛）（参见插图 255）。

藏犬繇变之一的“穷奇”，与“蚼犬：狡犬”声合，与“狍鸮”也相关，而且可音转为“蚼犬”。穷奇主要以其狞猛丑怪成为辟邪的“饕餮：狍鸮”的一个母型。其形象虽被《左传》和《神异经》糟蹋得不成样子，但是郭璞《山海经图赞》依然说：

> 穷奇之兽，厥形甚丑；
> 驰逐妖邪，莫不奔走；
> 是以一名，号曰神狗。

辟邪物往往阴森可怖，狰狞怪诞，穷凶极恶，奔逐叫嚣，不然就不能收“以毒攻毒”之奇效。这也请参看《傩蜡之风》。藏犬又称为“狍鸮”。《北山经》说：

---

①② 引见黄怀信、张懋镕、田旭东：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社，1995 年，下册，第 947～948 页。简称《汇校集注》，注出册次、页码。

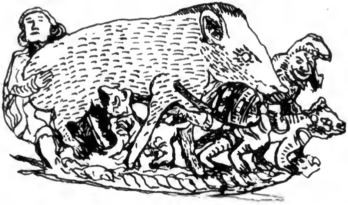


图 255　獒犬扑噬野猪

（云南江川李家山 M13：8，"猎猪"青铜扣饰）

獒犬是狩猎野猪最好的帮手。这"斯基泰式"扣饰正表现这戏剧性场面。猪与犬都是繁盛丰饶的象征。所以"见则其国大穰"。

钩吾之山，其上多玉，其下多铜。有兽焉，其状如羊身人面，其目在腋下，虎齿人爪。其音如婴儿，名曰狍鸮，是食人。（82）

"狍鸮"就是"咆哮"，就是"蜪犬：穷奇"之"嗥"，就是灵獒之"獒"（嗷），"韵犬"之"韵"，就是"饕餮"之"饕"（旧音"啕"，实自"号"、"哮"得音），而"蜪犬：穷奇"又名"蜪"的缘故：都是从猛兽（例如藏犬）之咆哮如雷得声；而"莫敖"之称，"酋豪"之号，又当与此不无相关。

"狍鸮"又即"蜪犬"。蜪、饕一音之转，蜪犬正是饕餮和穷奇的一种母型。《海内北经》说：

蜪犬，如犬，青，食人从首始。

穷奇状如虎，有翼，食人从首始，所食被发，在蜪犬北。一曰从足。(312)

二条相连，疑本一事，后来分化，所以特性相同：专门咬啮敌人头颈，所以说“食人从首始”。所食者“被发”，证明其攻击羌藏人中之敌部(其实豢养者亦被发)。

蜪犬，郭云或作“蚼”(音钩)。《说文》卷十三虫部便作“蚼犬”，云“北方有蚼犬，食人”，即此。“穷奇”快读便成了“蚼”，蚼者狗也，犬也(狗、蚼之为言“嗥”也，是“象声专名”)。这就是《西山经》所写——

邽山，其上有兽焉，其状如牛，蝟毛，名曰穷奇，音如獋狗。是食人。(63)

“獋狗”正是狂吠的狗。它又与前述匈奴“狡犬”暗通。

“穷奇”只是如牛而不是牛。这又有点像“狡”，既是犬，又像牛。小牛般大狗只有藏獒可以当之。“食人从首始”，它们咬人首先咬咽喉。

蝟毛，或《海外北经》郭注所说“毛如蝟”，言其暴怒时，颈毛根根倒立，坚挺如蝟。

穷奇，《神异经・西北荒经》将其进一步怪化，丑化。

西北方有兽焉，状似虎，有翼能飞，便剿食人。知人言语(案：此灵獒，所谓“犬知人心”者)。闻人斗，辄食直者；闻人忠信，辄食其鼻；闻人恶逆不善，辄杀兽往馈之。名曰穷

奇。亦食诸禽兽也。

这带着“反讽”的描写，或说是对儒家价值观念的冲击。但毋宁说，这是对边裔人民或异文化群团善恶观念的误解或歪曲。它比《山海经》更多地带着对“文化他者”的偏见和蔑视。

《神异经》注引别本曰：“穷奇似牛而狸尾，尾长曳地，其声似狗。狗头人形，钩爪锯牙。”此已接近槃瓠犬王的形象。其声似狗者，正“蚼：嗥狗”之注脚。“逢忠信之人，啮而食之；逢奸邪，则擒禽兽而伺之”。虽属滥调，但藏犬善为主人捕猎禽兽，自是事实。

有人认为，这“食人（自首始）”的穷奇就是商周器物上多见的所谓“饕餮食人”或“猛虎噬人”的造型基础，穷奇的本来面目是“虎”（说据《海内北经》等）；只是有时“画虎不成反类犬”，被附会为狗，或因牛形饕餮被说成“如牛”①。我们觉得，饕餮造型依据之一的穷奇；主要形质是猛犬（蚼犬：蝮犬），其母型为藏獒，只是有时被“虎化”，或与“虎形饕餮”、“牛形饕餮”并存而又相渗。而且，所谓“犬面饕餮”，已经在商以前的文化器物里发现，犬确是饕餮母型之一。兹事牵连过多，容在《中国上古艺术的文化解密》里详论。

所谓“饕餮”，其取象和用意都是多元的：从牛虎到鸡豕，几乎都有所关涉。只是以犬为母型者较为罕见——这对“蝮犬：穷奇：狍鸮：藏獒”化出“饕餮”的理论当然极为不利。但是我们发现偃师二里头文化4期一件嵌绿松石铜牌饰（VI区M11），置于死者胸前，其主题花纹正是“犬面饕餮”（参见插图256）。

---

① 参见何峭：《古器中的虎食人造型及穷奇见于商代卜辞考》，《中文学习指导》1999年第1期，第30～32页。

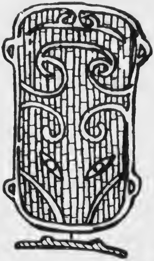


图 256 “犬面饕餮”饰牌

（河南偃师二里头，Ⅵ区 M11 出土）

商周“饕餮”或“兽面”纹极少以犬为模特，但此前器物里却有。这就涉及“狍鸮：蚼犬：穷奇”乃至藏獒与饕餮的真实关系，也涉及连“蚩尤像”是否出现于中原礼器和武器的问题。

还有 7 件与之相近。这可能从“胸甲”之类演进而来，还可能与“干盾”相关，所以用如“护心甲”，且与战国秦汉的长椭圆形饰“蚩尤纹”的盾牌相似——“蚩尤”正是牛形饕餮（也许还有犬形饕餮）的一个“历史传说性”根据。而神狗——从藏獒到“蚼犬：穷奇：狍鸮”——正是苗瑶或戎狄的重要崇拜对象。

再让我们来看一看世界神话里“神树/英雄/守宝者”三者之间的冲突（这里只举卫宝的蛇龙等案例，一般的英雄斩蛇略去）。

〔苏美尔—巴比伦〕

神蛇（或 Griffin）——保卫生命树——被英雄 Girgamesh 所杀

〔古代希腊〕

神龙拉东（Ladon）——看守金苹果——被英雄 Jason 杀死

〔北欧〕

毒龙——看守尼伯龙根宝物——被 Sigued 所杀

〔古代英国〕

火龙（蛇）——看守黄金——被 Beowulf 所杀

〔古代龟兹〕

毒龙——掠夺金宝——为阿主儿王所杀

如果将——

神蛇（或神兽）守卫圣树（或宝物）——为英雄所杀——英雄夺得圣树（不死药，或宝物）

之公式代入《山海经》神话系统的话，就可以推绎出两组故事（模式）。

英雄（盗宝者）	神兽（守宝者）	宝物
后羿	离朱（鸟）	圣树
后羿	开明兽	仙药
后羿	窫窳	不死药
危，贰负	窫窳	不死药

可以看出，这几个故事（模式）里诸因子都孤立地保存在《山海经》，其故事却不连贯，暗昧不明。但如果利用神话思维“原型模式”所固有的破解或推绎功能，这些故事就会从潜结构里不同程度地显现出来（这个工作我们在《中国文化的精英》等书已做尝试，这里只是提纲挈领而已）。例如：

后羿曾经“毙阳乌而铄明离”（晋郭宪《洞冥记》中语），就是说他曾射杀太阳里的神鸟（“阳乌：三足乌：阳离”同格）。“阳离：离朱”是圣树的保卫者，那么后羿之“铄明离”（杀离朱）的结果之一，是夺得了仙药（为西王母及“三青鸟：三足乌”所控制的“圣树：不死药”）。

同理，开明兽是神山（昆仑）和圣木（西王母仙药）的保卫者，那么后羿要飞登昆仑、“上冈之岩”，取得西王母仙药，就必须制服开明兽（该义项失落）。

跟开明兽同一格位的“窫窳”，也曾为后羿（或易位于危与贰负）所杀，却不是“为杀狗而杀狗”，一定是窫窳有所卫护，后羿有所抢夺——卫护和抢夺的最可能是“圣树：仙药”。这，可以由窫窳死后，必需由群巫持“不死药”以“距”，以救（贰负）得到旁证。请看专节。

再对 Khyi 等略作语音学分析。

“Khyi：猰㺄”可能音转为“蚼：穷奇”。

“蚼”就是“狗”。上古音狗、犬一声之转。

【狗：蚼】ko	【犬】k'iwan
（见纽侯部）	（见纽元部）
【穷】giwəm	【奇】gia
（群纽冬部）	（群纽歌部）

见溪群疑四纽都是喉音，例可旁转或次旁转。韵部表面看相去较远。但歌部入元毫无困难，而歌侯之间、侯元之间也并不是决不能过渡的。可以说，“穷奇”是通过“犬”的中介而转变为“蚼：狗”的。它们跟“Khyi：猰貐”乃至“渠叟”之间的语音关系就更密切。

藏语 Kyi 或 Khyi，本来专指“猰”(藏獒)，后来也泛指“犬”，与“犬”文化语音丛相干。

【猰】Kyi，或 Khyi　　【猰】k'iat
(藏语“猰”)　　(溪纽月部)
【貐】ɣĭwo，或 ɣo
(匣纽侯部，或余纽侯部)
【猰】Kyi，　【渠】gia　【搜】so
　　(群纽鱼部)　(心纽侯部)

那么，其上古音方程式就是：

猰 ： 猰(貐) ： 穷(奇)→犬 ： 狗(蚼)
Kyi　k'iat　gia→k'iwan　Ko

这还涉及汉藏语系里一个重要语词之源，即汉语之“犬：狗：蚼”可能跟羌语、藏语之“狗”有亲缘关系。据专家介绍，羌语之“狗”系借自藏语①。它们再影响及汉语之“狗”。

---

① 参见刘光坤：《羌语中的汉语借词》，《民族语文》1981 年第 3 期，第 19 页。

【狗】

〔藏语〕khi，或 khyi→

〔羌语〕khuə→(？)

〔汉语〕ko(狗)

k'iat(猰)

古汉语的"狗"由"犬"(k'iwan)音化出，而"犬：狗"都可能是从藏语的"猰"(kyi，或 khyi)演化出来的。《穆传》执虎豹之"狗"，就是《庄子》"执斄之狗"——它决不是无缘无故"突出"此"狗"制服斄牛即青藏牦牛之神力的。它也就是《说文》和《山海经》郭注所说的"蚼犬"。

也可能汉语之 ko 跟古藏语之 khyi(kyi)出于同源，是原始汉藏语语词。

khyi(kyi)本来是专名、小名，后来扩演为共名、大名，在汉藏语系里指称一般的"狗"。历史语言学家举出：

【狗】

〔古汉语〕	〔古藏语〕	〔景颇语〕	〔普米语〕
ko	khyi	kui^{21}	$tshə^{13}$
〔哈尼语〕	〔缅语〕	〔载瓦语〕	
$a^{31}kuw^{31}$	$khui^{53}$	$khui^{21}$	

认为它们有亲缘关系①。这也是跟前引刘光坤说一致的。

① 参见《汉语与少数民族语言关系概论》，戴庆厦主编，中央民族学院出版社，1992 年，第 35 页。

从渠叟、氍毹说到猰㺄

《周书》之《王会篇》渠叟献鼩犬；或即以"产地"为此猛狗之名。

《山海经》无渠叟有"犭巨獀"(佚文)，径以之为猛兽之名。这涉及危(鬼)及贰负所杀的神兽"猰㺄"，而又关涉大西域的一种重要群团(渠叟或巨蒐)所以放在这里陈述。

宋本《太平御览》卷九一五引《山海经》：

犭渠獀兽食猛兽。

《广韵》亦以此为兽名，云"食猛兽"。省其偏旁，即是"渠叟"。

疑此渠叟兽，即《逸周书》所献的鼩犬，一名露犬；能飞(应有翼)，而食虎豹者。

《汉书·西域传》塞种一部所建之罽宾，国有"大狗"。郭义恭《广志》说：

罽宾大狗，大如驴，赤色，数里摇鼗以呼之。

盖知人心之灵犬也。

其实它也是藏犬的"猰"的后代。

白眉初《秦陇羌蜀四省志》正说，青海家犬，"巨者如驴，能追及豺狼噬杀之，狐兔类闻其声即遁"。

斯基泰人驯养的猛犬，力能搏虎而噬野猪，屡见于所谓"兽

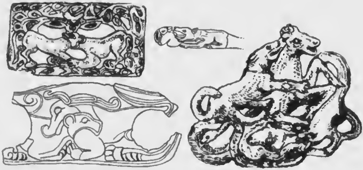


图 257　猛犬噬咬吃草动物

（左上：采自《西伯利亚青铜牌饰》；左下：西岔沟，M2：58；右上：瓦尔吐沟银项圈，采自《鄂尔多斯青铜器》177；右下：晋宁石寨山青铜牌饰）

从斯基泰到鄂尔多斯，从“西域”到“西南夷”，游牧—骑射群团都曾豢养藏獒之类猛犬，借以狩猎和护畜，并且将其再现于艺术作品，意在辟邪祈丰——这也是商周青铜器所谓“饕餮”的取象和表意的一个根据。

斗”牌饰，中国的鄂尔多斯和晋宁铜饰也屡见其形象（参见插图257及卷首彩图），所谓鼩犬能“飞”而“食虎豹”者，良有以也（能飞，状其疾速；食虎，夸饰其猛）。

而“罽宾：克什米尔”正与“渠叟”有一定的对应关系。“塞：斯基泰人”之渠叟献“鼩犬”（藏獒）者，正罽宾（Keshmir）所献大如驴之巨狗。其密合若此。

罽宾或是塞种（Saka：Scythians）原住的地区之一，西北与大月氏，西南与乌弋山离接，据《汉书·西域传》说，武帝时始通中国。但华夏人之知“罽宾”恐怕甚早。

列维和沙畹说，中国以“罽宾”译 Kāqmira（今 Kashmir 或

Keshmir)是有道理的①。当然，异说也不少，可参看余太山等②。这主要指克什米尔地区，我们今天所艳称的“开司米”，就是罽宾优质山羊绒织成的；其地毯等也极有名。所以，《书·禹贡》把“昆仑/析支/渠叟”都纳于“织皮”族中，“西戎即叙”是以特殊技艺命族，就像阿拉伯人用“以驼毛羊毛修毡帐者”（ahl、al－waber）和“泥块、粘土之民”（ahlal－weber）来区分“游牧族”和“定居人”那样。

“罽宾：渠叟：巨蒐”距离西藏不远，他们从中国青藏高原引进羌人驯化成功的藏猰（kyi），再加以培养、改善，然后作为“土产”，进贡给声威远被西域的周王朝，是完全可能的。

讲到渠叟或猰貐，不能不析论其关系词：氍毹或氍毺。

西域出产优良之毛织品，所谓氍毹毾㲪，是输入中原的重要商品。汉通西域，从天山南麓西行，越过帕米尔高原（葱岭）北部，可抵奄蔡，转出大秦，取得奄蔡、康居、粟特一带的貂皮和毛货——史家甚至称之为“毛皮之路”而与“丝绸之路”并列。

氍毹是地毯的雅称，原作“氍毺”，一音之变。东汉张衡《四愁诗》有“美人赠我毡氍毺。”古乐府诗：“坐毡及氍毺。”

《太平御览》卷七〇八引《外国传》（出吴时）说：“天竺国出细靡氍毺、毾㲪。”

《三国志·魏志·乌桓传》注云，大秦产“氍毺毾㲪罽帐之属，其色又鲜于海东诸国所作”。

① 参见〔法〕列维·沙畹：《罽宾考》，冯承钧译，《西域南海史地考证译丛》，商务印书馆，1995年，第7编，第58页。简称《西域南海》，注出编次、页码。

② 参见余太山：《罽宾考》，《西域研究》1992年第1期，第47页；《塞种史研究》，中国社会科学出版社，1993年。

《太平御览》卷七〇八引汉服虔《通俗文》说：

> 织毛褥谓之氍毹，氍毹细者谓之毾㲪。

《太平御览》卷七〇八引吴人万震《南州异物志》描写这种"毛席"(氍毹)之华美云："氍毹以羊毛杂群兽之毛为之。鸟兽人物，草木云气；作鹦鹉，远望轩翥若飞也。"

要之，"织皮"之罽宾出产著名毡毯，有毾㲪、氍毹诸称。

日本藤田丰八《东西交涉史》揭其对音为：

> 【毾㲪】〔波斯语〕Taklri Dar(施用于榻)
>
> 【氍毹】〔古阿拉伯语〕Ghashiyat①

陈竺同先生略采其说，谓西域出产毛织品的国家很多，不仅匈奴用毡，乌孙便"穹庐为室兮毡为墙"。"大月氏也是出产毛织品很著名的"。如班固请班超代换月支名马、苏合香与细好"阘登"。印度(天竺)、安息(帕提亚)，特别是大秦(东罗马)都出彩色毛织物②。

然而——

> 氍毹：渠搜：巨蒐

---

① 〔日〕藤田丰八：《东西交涉史之研究·西域篇》，1933年。参见②。

② 陈竺同：《两汉和西域等地的经济文化交流》，上海人民出版社，1957年，第8～9页。

明明同音。物以地称，地以物名。最初中国所用毛织物肯定有渠搜产品，亦即“织皮昆仑”所制者。

近日有幸读到西域语言文字专家马雍先生的论文，发觉他早就注意到“氍毹”和“渠叟”的对应关系。

他说，新疆出土佉卢文书里有：

kosava(No. 207, 222, 448, 575, 714, 728)

kojava(No. 222, 448)

它源于梵文：

kosa （茧）

由 kssa 派生出来的 kau'seya，即《大唐西域记》(卷二)的“憍奢耶”，它说，印度所服者，谓“憍奢耶衣及氎布等；憍奢耶者，野蚕丝也”，季氏注为“野蚕丝织成的绢衣”，引《翻译名义集》(卷七)：“憍奢耶，应法师译为虫衣，谓用野蚕丝绵作衣。”(第 179 页)这所谓“野蚕丝”，《拾遗记》作“冰蚕丝”，与石棉相混，说是入水数日不濡，入火久而不焦，但说它是“海人”所献，可见其为“海中”之物，即水羢，亦即所谓“海西布”，据说是用玉珧类贝壳动物绒毛织成(另详)。

而渠叟国确有类似“织皮”来献。

《拾遗记》载渠搜西“祈沦”之国，“缀草毛为绳，结网为衣，似今之罗纨”。汉元狩六年(公元前 99 年)，渠叟国以此“网衣”一袭来献。

但“氍毹”(或“氍毺”)是否“憍奢那”(野蚕丝)还不一定，却可大体肯定为一种毛织品。

谢弗《唐代的外来文明》(第 448 页)说，氍毹或指彩色地毯，源于：

varnakambala

沈福伟说，氍毹又称氍氀，借自：

〔阿拉伯语〕ghsshiyat，gāshiya

指罽褥，或毡毯①。其说近于藤田丰八②。康泰《吴时外国传》说："天竺出细靡氍氀，毾㲪。"(《北堂书钞》卷一三四引)沈说："从印度运到中国南方的常多用棉花纺织，和从五河流域、中亚细亚流入中国北方以羊毛纺织的不同，《广志》说：'氍毹，白叠毛织也，近出南海。又称，北冥之氍氀、毾㲪，非其所出也。'(《北堂书钞》卷一三四引)"③但盛产"开司米"的罽宾所出定是毛毡无疑。

案：写过《宝玉》和《金刚钻》、《象(牙)》和《中国伊朗篇》的美国人劳费尔(Laufer)，有《氍的古代史》之作，惜未见其书。

罽宾所出这种织毯(或说毛皮)，有两种读音相近的名称：氍毹，氍氀。

---

①③　沈福伟：《中国与非洲——中非关系二千年》，中华书局，1990 年，第 103 页。

②　参见〔日〕藤田丰八：《中国南海古代交通丛考·榻及毾㲪氍毹考》，何健民译，商务印书馆，1936 年，第 520～521 页。

氍毹	毾㲪
——《三国志·乌桓传》	——汉服虔:《通俗文》
——《大唐西域记》	——万震:《南州异物志》
——《三藏法师传》	——吴时:《外国传》
——《广韵》引《声类》	——李登:《声类》

它们的"细"者叫毾㲪。"氍毹"跟"氍㲪"略同,在译名上似可相互置换(后世更多称氍毹)。

"氍氀"如果确系"渠叟"(渠叟所出),那么"渠叟"不但通于鉅𤠣,还可以或称"瞿俞"。

而瞿俞,读音是跟《山海经》食人怪兽"窫窳"若"猰貐"者基本相同。然则猰貐便也是渠叟的一项名产。

它们的语音关系大致是:

鉅𤠣≈渠叟(巨蒐)≈氍㲪:氍毹≈猰貐

这样一来,《山海经》那吃虎豹的猛兽"鉅𤠣"肯定出在"渠叟:罽宾:克什米尔"一带。

鉅𤠣:渠叟:巨蒐

这就是《逸周书》的鼩犬,还可能是《山海经》"蚼犬:穷奇"。它的母型是藏犬 khyi,所谓"灵獒",也就是"渠叟:罽宾"引自西藏、培驯改良,再加晋献的、大如驴子的巨狗。这巨狗即《山海经》

【猰貐】kyi，或 khyi

由于渠叟所产“氍毹”可称“氍毲”，那么——

渠叟（鉅蒐）：猰貐（khyi）≈氍毹：氍毲

一切都若合符契！
其对音关系大略如下：

【猰貐：鉅蒐】
Khyi：猰貐　：渠叟（巨蒐）：克什米尔
Khyi：k'iat ɤo：gia so　：Keshmir

赏奇析疑为的是建构强势话语

在解读《左传》宣三年“远方图物，贡金九牧，铸鼎象物……用能协于上下以承天休”这一段诠释“政治—艺术”关系的经典名言的时候，不但江绍原氏以为其涉及《山海经》重要的社会—历史—文化功能，张光直的一段话更曲折地揭示出这一类图籍和画像的权威话语作用：

各方的方国人民将各地特殊的“物”画成图像，然后铸在鼎上——或者描绘在图籍里（引者）——正是说各地特殊的通天动物，都供王朝的服役，以“协于上下，以承天休”。

> 换言之，王帝不但掌握各地方国的自然资源，而且掌握各地方国的通天工具，就好像掌握着最多最有力的兵器一样，是掌有大势大力的象征。①

这不也正是统治者对《山海经》的潜在要求吗？这不也正是《山海经》作为"政治地理学"对于统治者及其"勋业"的最大贡献吗？

为什么《山海经》要描叙这么多的殊方异物，诸如膜犬、穷奇、狍鸮、狡犬以及狙獀、猰貐等等呢？

张光直说，"占有通达祖神意旨手段的便有统治的资格，统治阶级也可以叫做通天阶级"②，因为他们利用武力或政治传承独占"神"的意旨或宗教"信息"；在古代这种"信息—知识"便是权力或权力的基础。占有、骑乘神奇的"龙马"，或长寿或善飞的动物（如龟鹤之类）也能够升天，"与天地兮同寿，与日月兮争光"，至少也能达成权力的巩固与永恒、风调雨顺，长治久安。

> 不但政治、宗教、艺术是结合在一起的，而且作为通天工具之一的艺术（引案：或宝物）实在是通天阶级的一个必要的政治手段，它在政治权力之获得与巩固上所起的作用，是可以与战车、戈戟、刑法等等统治工具相比的。③

同样地，最大程度获得"异域"或"文化他者"的人情物产奇

---

① 张光直：《中国青铜器时代·中国古代艺术与政治——续论商周青铜器上的动物图样》，联经公司，1990 年，台北，第 111 页；三联书店，1990 年，第 113～114 页。

②③ 张光直：《考古学专题六讲》，第 107～108 页。

事的信息，同样可以巩固并扩大统治的权威与机制，证明普天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣。《山海经》既反映战国时期国家统一的要求，在一定程度上也是政治扩张欲的产物。

陈剩勇亦据《左传》宣三年夏人"铸鼎象物"之说论述云："以饕餮纹（兽面纹）为代表的青铜器纹饰在先民社会中具有肯定自身、保护社会，'协上下'、'承天休'的宗教功能和社会功能。"①那么，获得饕餮的"模特"，或"实体"，特别是僻远、罕见、珍贵的"原物"，岂不更加天从人愿，神民同乐，天下太平！

证明之一是，古代有"观怪"以辟害的习惯——这是壁画的一种功能。《吕氏春秋·谕大篇》谕"大"云：

> 事事在大：
>
> 地大则有常祥、不庭、岐母、群抵（羝）、天翟（饶氏校为"天穆"）、不周；
>
> 山大则有虎、豹、熊、螇蛆（毕沅校为"猨狙"）(2·722)；
>
> 水大则有蛟、龙、鼋、鼍、鳣、鲔。

引《商书》曰："五世之庙，可以观怪。"

所以，《山海经》记载怪兽异物决不仅仅是好奇或"拒斥"。

饶宗颐先生引此，不以"庙"里之"怪"指壁画，而以为那是庙堂鼎彝上的纹饰。庙堂"陈列礼器"，器上"多镂绘怪兽之属，象征宇宙某种大神，故称之曰'大'，而'大'复得区分为地大山大水大等等，老子谓'域中有四大'，是其比也。近年浙江大反山所出越玉礼器，其上镂刻散发张口巨眼之神像（案即所谓"神人兽面

---

① 陈剩勇：《中国第一王朝的崛起》，湖南出版社，1995年，第63～64页。

像"),如《楚辞·大招》谓'豕首纵目,被发鬟只'者。王逸注称'盖薜收之状',虽不得遽以指此,要亦其类矣"①。我们必须注意,这些神怪的形象大都见于《山海经》,而且跟野猪、恶虎、猛犬相关。这样,才能证明"天子之德广运,乃神,乃武乃文"(《吕览》引《夏书》。

饶宗颐先生论及《山海经》"畏兽"时说,"兽"或作"狩"②,他说,古代"以天兽辟邪。'天狩'二字亦见《真诰》驱鬼文,道士亦用之。由是可知古人图画畏兽,正所以祓除邪魅"③。《山海经》作为一种"巫书",辟邪镇恶也是它的功能。

饶宗颐进一步引述张光直的见解说,"玉器、铜器之图铸动物纹样,说者以为巫觋借此以沟通神人,有类萨满教之所为,实则此类动物,若螭龙、饕餮之类,均是畏兽、天狩。王孙满言'夏铸鼎象物,使民知神奸,故民入川泽山林,不逢不若,魑魅罔两,莫能逢之'。图铸象物,谓'诸谲诡异状者通曰物',此'物'即畏兽是矣"④。这也正是江绍原氏精辟见解的进一步延伸。伊藤清司《山海经的鬼神世界》也曾就此做过论证。

此亦正如李济先生所说,"殷商时代的虎贲之士,将这些兽头(及人头)悬挂在墙壁上或高竿上,藉以宣扬他们的威德。欣赏这些纪念品的人自然要得一种印象;经过若干转变后,这些印象就在各项艺术上表现出来了"⑤——这确实是"饕餮:兽面纹"或"人面纹"的一个由来。这些都可以帮助我们深入而全面地诠释上古艺术和文籍,包括《山海经》。

---

①②③④ 饶宗颐:《澄心论萃·〈畏兽画〉说》,上海文艺出版社,1996年,第265、266页。

⑤ 《李济考古学论文选集·记小屯出土之青铜器》,张光直、李光谟编,文物出版社,1990年,第651页。

张志尧也曾在鲁迅、袁珂、伊藤清司《山海经》"巫书说"以及张光直等萨满"动物伙伴"理论的基础上，提出这些奇兽怪物都可能是萨满"神幻飞升"的助手，甚至那些"遥隔千山万水的诸多山川地貌、种族、语族"等等，都可能是萨满行巫的参考与指导，所以《山海经》也许是萨满"请神词"的文化升华①。但是这个结论是应加推敲且需进一步论证的。

猰貐、贰负为灵药的生死之争

以上论证，《山海经·北山经》的窫窳应读"猰貐"，其母型当如任乃强所说是藏犬(kyi)，其神话地位，相当于守卫昆仑山的"开明"，是保卫黄金的格里芬(Griffin)的对应者之一。

《海内经》建木，"其实如麻"，暗示其如"寿麻"，是一种神药(例如"建木芝")；《海内南经》说罢"窫窳龙首，居弱水中"云云之后，即说"有木，其状如牛……其名曰建木。在窫窳西弱水上"(279)，颇疑建木(芝)与窫窳相关，说不定后者曾经"占有"或呵护过前者。

这样，"猰貐：穷奇"都是某种仙药(生命树：寿麻：建木芝)的保卫者，正如Griffin保护黄金或生命树(参见插图258)。

而《海内西经》说窫窳(猰貐)被贰负之臣"危"与贰负所杀。"危"读为"畏"，"畏"就是"鬼"，指"鬼方"(北狄：一目国)，所以"猰貐：藏獒：穷奇"是狄人的敌对者。

---

① 参见张志尧:《人首蛇身的伏羲、女娲与蛇图腾崇拜——兼论〈山海经〉中人首蛇身之神的由来》,《草原丝绸之路与中亚文明》,新疆美术摄影出版社,1994年,第303页。

图 258　英雄袭击格里芬夺得圣树

（美索不达米亚平原出土银盘残片）

这可能是一组"连环画"：上方二幅是天神赐给英雄神弓之类武器；右上方是鸟翼人身的格里芬守卫生命树；这三幅右下方正是英雄搏击鸟翼狮身的格里芬；圆形图案里表示英雄占有并捍卫生命树——它们都在神圣的鸟翼日轮照临与庇佑之下（所以此树兼为太阳树、世界树）。这极像后羿杀害卫宝的猰貐或开明兽夺得西王母灵药（月宫"蛤蟆菌"或神树）。

那么，大如毛驴的藏犬（灵獒、㹶狗）是谁驯化的呢？任乃强先生揭示一项重要的生物史实：是青藏高原羌藏民族或其先人①。

驯化这种比狼还要凶猛的巨獒比驯养野牛要难上十倍。它"知人心"，通人性，舍命保卫主人和家畜。"家养时，必须用铁链拴系住，因为它见生人就要猛扑，并专咬喉部，不畏刀棍，死不退缩"②。这就是"驰逐妖邪"，"食人自首始"（而且"所食者被发"）；一旦误读或曲解，就是"食人未咽，反害其身"了。

任氏认为，《穆天子传》里的狻猊，《尔雅·释兽》作狻麑，不是人们常说的狮子而应即猰（此应存疑），而《山海经》那能吃人，又为夷羿所杀的猰貐恰是藏犬。

《文选·吴都赋》刘逵引《山海经》作猰貐，说它"状如貙，龙首，食人"。《尔雅·释兽》也作猰貐。

今本《山海经》写作"窫窳"。郭注音轧愈。其实仍应读"契俞"。

> 少咸之山，无草木，多青碧。有兽焉，其状如牛，而赤身、人面、马足，名曰窫窳。其音如婴儿，是食人。（《北山经》，76）

郭注引《尔雅·释兽》，说它似貙，"虎爪"。它也食人、迅走（下·2651）。貙、窳一音之转。《文选》班固《西都赋》李注说窳"类貙虎，亦食人"。我们曾说，所谓"貙刘"之礼讲的可能就是"由这种猎犬捕食野兽开始秋冬的狩猎活动"③，其母型仍然是

①② 参见任乃强：《羌族源流探索》，第 25、26 页。

③ 萧兵：《傩蜡之风》，江苏人民出版社，1992 年，第 685 页。

“猰：Kyi”。

> 窫窳，龙首，在弱水中，在狌狌知人名之西，其状如龙首，食人。(278)(《海内南经》)

产地大体是对的。“龙首”是一种尊化，犹槃瓠传说中称大狗为“龙犬”。吴承仕《说龙首》指出，这是表明此类普通动物如龙一般尊贵、神秘、威严①。匈奴狡犬，《西山经》亦说有角。

> 贰负之臣曰危，危与贰负杀窫窳，帝乃梏之疏属之山，桎其右足，反缚两手与发，系之山上木，在开题西北。(《海内西经》285)

没有说它的性状。但玩文意，似乎说杀死这神兽是一种罪过，天帝因之梏贰负与危于疏属之山。原因不明。说不定这窫窳是天帝座下的神兽，不可侵犯。如果将这神狗与“哮天犬”之类作比附，那么它就是为某一“神族”捍卫宝物的“守护神”，有如昆仑山的“开明兽”和阿尔泰的格里芬(Griffin)，鬼方(独目国)的“危”与“贰负”杀害它犹如“独目人”抢夺Griffin看守的神族黄金，所以为天帝不容。

前文已略作陈述：蛇身人面的贰负神是灵蛇，灵蛇从来都与神木圣树纠缠，贰负之杀神犬窫窳可能是为了抢夺“不死药”；甚至后羿之杀“窫窳：藏猰”也是为了“上岗之岩”取得西王母的“不死药”。

---

① 参见吴承仕：《说龙首》，中国大学《国学丛编》第1卷第3期，1931年，第3页。

因为"窫窳：藏猰"有如 Griffin 是神山圣树或不死药的保卫者，贰负（蛇身）和后羿（鸟形）都不得不杀掉这宝物看守者（圣兽：犬形的猰貐），才能得到仙药。

《海内西经》说群巫操药以距窫窳。"窫窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也"(301)。

《海内经》也只说建木附近，"有窫窳，龙首，是食人"(452)，郭注"在弱水中"，并不涉及蛇身人面。

闻一多先生早就指出，"蛇身人面"应属下，形容贰负①。这跟贰负所属的"北狄：鬼方：匈奴"存在龙蛇崇拜是一致的②。《中国文化的精英》里以此灵犬为神蛇，批评闻先生"不对"；仔细思索，却是自己不对。主要原因是没有把《山海经》所涉大西域的神奇动物做整体性的思考和分析，而一心去"迁就"蛇与不死药的母题。但我们确也猜测到，人格化的猰貐是体现"再生"的"不死的英雄"，它与后羿之间的斗争"也可能是为了争夺这'不死'的仙药"③，也许还可以"诱引"出它那格里芬式的"变形"和"卫宝"的故事。群巫应是奉天帝之命，救之以"不死药"，因为他们是拥有宝物的某一"神族"的大神的部从。

《淮南子·本经》说后羿"下杀猰貐"(上·255)，高注说它状若龙首；又，"或曰：似狸，善走而食人"(上·254)。与羿之争反映着东西群团的冲突。丁山说是反映呼风唤雨的神话，"猰貐如非淫雨之神，必为霁神"④，却没有找到坚强的证据。

神犬窫窳被危与贰负杀掉以后，《海内西经》似乎说有一群

---

①② 参见闻一多：《神话与诗·伏羲考》，古籍出版社，1954 年，第 46 页。

③ 萧兵：《中国文化的精英》，第 927 页。

④ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，第 268 页。

巫医试图用"不死之药"来救治它,保护它。如上,群巫可能代表某种"神族"的意志。所以郭赞说:"帝命群巫,操药夹守。"

> 开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相,夹窫窳之尸,皆操不死之药以距之。窫窳者,蛇身人面,贰负臣所杀也。(301)

郭璞《图赞》也以为滥杀此兽是一种罪愆,"神族"及其众巫意欲生之:

> 窫窳无罪,见害贰负;
> 帝命群巫,操药夹守;
> 遂沦弱渊,变为龙首。

前引经文的最后一句疑是古注而羼入正文。所谓"蛇身人面"根本不是这似虎若牛的巨犬的形相,而是贰负的体貌。《海内北经》就明白地说:"贰负神在其东,其为物人面蛇身。"(311)跟鬼方—匈奴亦曾崇拜龙蛇相合。给古注岔在猰貐上了。这不是一般的传闻异辞。"龙首"只是尊化,也与"人面蛇身"无涉。沦入弱水,证明这本是"西戎"系统的神话。但这可能包藏大秘密(另详)。

至于猰貐的复活,涉及群巫"不死之药",拟专门研究。

或仙圣"灵药"(不死药)的争夺。争夺者三方:

> 猰貐——犬族
> 贰负——蛇族
> 后羿——鸟族

蛇与灵药一向紧密相连，而猛犬的介入，证实着——

蛇：贰负
犬：猰貐
鸟（猛禽）：后羿

三种凶猛的动物（或它们所代表的族团）曾经为争夺灵药或宝藏展开过剧烈的斗争（各详专节）。后羿就代表着鸟族，与蛇、犬（族）的冲突是传统性的。

屠杀神犬"窫窳：藏猰"的危与贰负是什么族呢？危通威通畏，畏就是鬼（金文"鬼方"或写作"畏方"）。"危：畏：危"一声之转。"危"既属鬼方，贰负自不例外。

段连勤说，贰负之尸所梏的疏属山既在绥德，那么在其西北的鬼国当在陕西的北端和内蒙河套地区（即鄂尔多斯草原）。丁灵、犬戎、一目（鬼国）都在这一带①。其实，至少他们的"发祥地"，还可以向西北方向大大延伸。"威：畏：鬼"即先秦之鬼方，跟"一目人"等都属北方狄人集群（参见专节）。所以，危与贰负并属西北游牧民族，宜其与羌藏之"猰貐"冲突，且为华夏天帝所忌。

危与贰负杀藏猰之后，被天帝"梏"之以械，"桎其右足，反缚两手与发，系之山上木"（285）。这是一种酷刑，有如古之枷号示众，又如宙斯梏械普罗米修斯于高加索山。但近世有人以屈肢葬说之。如所周知，广义的斯基泰文化游牧区是实行所谓"坐

① 参见段连勤：《丁零、高车与铁勒》，上海人民出版社，1988年，第58页。

葬"—— 或以为即是"屈肢葬"——的。

希罗多德《历史》说：

> 除去纳撒摩司人之外，游牧民族是用和希腊相同的办法来埋葬死者的。他们用坐着的姿式来埋葬死者，因此他们注意使垂死的人在死去的时候坐着而不是仰卧着。(4·190，上·339)

这也可能是"屈肢葬"的一种改型。这在鉴定"贰负之尸"的族属上是很好的参照系。

但如果仅从"系之山上木"看，像是某种"树葬"，或如中原的"庪悬"之祭，但它是带械的：右足被"桎"，手或被"梏"，并且反绑且系发，如弓形。所以，"贰负之臣"确也可能代表着一种葬式或尸式。

如果仅从"尸式"来看，这是杀殉，即所谓"跪葬"或"刑具葬"。晋郭璞注此节云：

> 汉宣帝〔时〕使人〔凿〕上郡发盘石，石室中缚一人，跣踝被发，反缚，械一足。以问群臣，莫能知。刘子政(向)按此言对之。宣帝大惊，于是时人争学《山海经》矣。论者多以为是其尸象，非其体也。意者以灵怪变化论，难以理测，出于不然，不可以常运推，不可以近数揆矣。(287～288)

《海内经》说："北海之内，有反缚盗械、带戈常倍之佐，名曰相顾之尸。"郭注说："亦贰负臣危之类也。"袁注说："实亦此一神话之异闻也。"(288)良是。刘秀《上山海经表》述其父向识"贰负之尸"事也说石室中有"反缚盗械人"。《山海经》涉及葬式者不止

一处(例如王子夜之尸实属"割体葬仪"①),巫者或用为堪舆之书。此为一证。

这也可能是所谓"跪葬"。殷墟"跪式"之尸可作危与贰负死状参考。石璋如先生曾报告过:"在[安阳]小屯的许多殷代墓葬中的人骨作跪状的姿态,它们分布的对象,也可能说是服务的对象,多数是在基址的门部,少数是在车马坑及三牲坑的旁边。"②他描述道:"竖跪可能是一种常态,而倒跪、倒置、伏跪、仰跪等则是较特殊的不常见的跪姿,或变态的跪姿。"③这跟臣"危"的尸式颇相接近。看来他并不把这些跪葬者看做陪葬或殉葬者,而视为一种风俗相(他以为殷墟跪姿雕刻摹写跪葬)。我们从其发现的位置看,觉得其地位颇低,可能包含陪、殉。

贰负们的被杀被系,看来还有一个理由:贰负与危(危:鬼方)属游牧群团,被认为是侵掠者,农业民族的上帝——杀贰负与危之"帝",袁注径指为黄帝——自然不能"饶恕"他们。他们的"罪行"自必受到严惩。《山海经》反映民族间冲突比较客观,但是已暴露"华夏中心主义"端倪,传达农耕群团对"文化他者"的某些偏见,于此可见一斑。

贰负与危之被械梏已在上节交代,这里着重究索猰貐的死和再生。讨论前,先看《海内西经》昆仑山"开明兽"四周的神物,可能由其看出它因什么而死,为什么能生。

① 参见萧兵:《略谈西安半坡等地的割体葬仪》,《考古与文物》1981年第3期;收入萧兵:《黑马:中国民俗神话学文集》,时报文化出版公司,1991年,台北。

②③ 石璋如:《小屯殷代的跪葬》,历史语言研究所《集刊》第30本上册,1965年,台北,第274、277页。

经文说昆仑南渊深三百仞,开明兽东向立于昆仑之上——我们觉得它像看守黄金的 Griffin(参上)。

以开明兽为中心,其四方各有珍异。

> 开明西:载蛇践蛇膺蛇之凤、鸾。
> 开明北:神树,戴盾的凤、鸾;离珠,神木。
> 开明东:六巫夹窫窳之尸,"皆操不死之药以距之"。
> 开明南:树,鸟,蛟,蛇,视肉等。

这四者联系颇紧,必须整体而又有重点地加以考虑。重点是神树、神木。

我们更感兴趣的是开明北"又有"的神秘植物:

> ……又有离朱(神木化的三首神,三头鸟),木禾,柏树,甘水,圣木曼兑,一曰挺木牙交。(299)

最后一句似是注解,误人正文;其为"圣木曼兑"之说明无疑。

这昆仑山的"圣木曼兑"与"挺木牙交",或说其为一物,或说二物。但二者对应可以肯定。

> 圣木曼兑
> 挺木牙交

或者说,圣木≈挺木,曼兑≈牙交。

我们在《中国文化的精英》里曾怀疑"曼兑"为"蔓陀罗"(Mandra)的对音(或促读),苦无证据。

请再为之证。

开明北之"神木曼兑",跟开明东之神犬猰貐紧相连接,莫非它们有关联?杀害神犬的是人首蛇身的贰负,可能作为神蛇或有守护仙药神木的责任,或有占夺不死神树之天性(我们前文曾讨论神蛇与仙药之间的紧密联系)。

"神蛇"贰负会不会利用神木"曼兑"(牙交)来杀害原是宝物或神树守护神的藏犬猰貐?

据说,古代西藏的矿工曾经利用他们饲养的凶猛无比的藏犬(猰貐)来守卫他们采掘黄金的矿坑,其神话地位相当于希罗多德那"看守黄金"的 Griffin。Griffin 威胁"独目族:鬼国:猃允"(北狄人),"猰貐:藏犬"当然也对抗着危与贰负——他们也正属于北狄人(参见"戎狄"节)。

"蔓陀罗"(Mandra)有好几种。跟"曼德拉草"都不是同物。

它的奇形怪状的块根最为神秘。它容易被附会为人或动物,被认为具有超验的灵性与生命力(参见插图 259)。

印第安草原萨满教里,有一种蔓陀罗类,俗称 Jimson 草的块根植物,西班牙文称为"魔鬼草"(La yerba del diablo)。巫师"唐望"(Don Juan)对它有所描写。

> 魔鬼草有四个头:根、茎与叶、花朵、种子。每一个头都不相同,凡是要成为她同盟的人都要依照这个秩序来学习。最重要的部分是根,魔鬼草的力量是从根得到的。叶和茎是治疗疾病的,使用得当的话,这部分是人类的恩物。第三个头是花朵,它是用来使人发狂,或使人顺服,或杀人用的。以魔鬼草为同盟的人绝不会吃花朵,也不会吃叶和茎,除非他自己生病;但是他常吃根或种子,尤其是种子,它们是魔

图 259　蔓陀罗：押不芦

《山海经》的圣木曼兑可能指蔓陀罗——或说，就是毒性很强的"押不芦"。

这是一种麻醉品兼迷幻剂。古代说部里的"蒙汗药"或"暂死药"，据说就用它制成。不仅在美洲，世界许多地方——尤其是萨满文化圈——的巫师都利用它达成通神所必需的迷狂和神秘愉悦。它也是毒死"灵犬"，却又能使人飘飘欲仙、"延年益寿"的神药。

鬼草的第四个头，也是最有力量的一部分。①

可见它具有二重性：可以获得力量，也可以用以杀人（当然也可杀狗）。具体说来：

根：获得"灵力"，特别是"性力"（参见插图260）；
花：使人（或狗）发狂，使人（或狗）驯服，或竟从而杀人；
叶和茎：治病；
种子：最具巫术力量　　含着"觉悟"和"超越"。

作为仙药的神木曼兑（Mandra?），郭璞说，"食之令人智圣也"，就好像《旧约》里的智慧树"无花果"。所以郭璞的《图赞》说，它能够祛除黑暗获得灵力甚至神性：

醴泉璿木，养灵尽性；
增气之和，祛神之冥；
何必生知，然后为圣！

"蔓陀罗"花本身也是光明和智慧。我们今天称言说精彩，或夸夸其谈为"天花乱坠"，其典即出"雨花"，就是高僧讲经时天雨"蔓陀罗花"，形容其智慧超群。所以醴泉旁的璿木之一的"曼兑"确实极像神奇美丽的蔓陀罗。

《起世因本经》则说，转轮王命终时，上空降各种花，"又复更雨曼陀罗华等"。这就因为转轮王为无尚灵智。所以这种"神

① 〔美〕卡罗斯·卡斯塔尼达：《巫士唐望的教诲》，鲁宓译，张老师文化出版公司，1998年，台北，第84页。

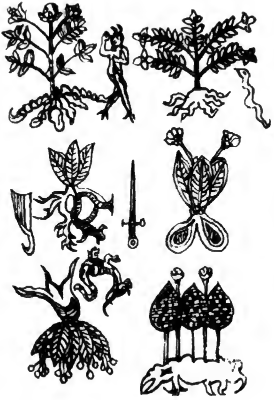


图 260　迷幻药草及其古怪的根

（欧洲古老宗教书籍插图，采自罗迪亚·米勒）

迷幻性植物传说性记载和图像众多，最奇怪的蔓陀罗之类药草的异形根，或作走兽飞禽状，或作虫蛇状，或作人形，很像中国的人参。

木"既有毒性，又能调气养和，具有"迷幻药"的二重性是无疑的。

这就像前文讲到"日月树：智慧树"的时候引用《光华三昧经》所说，有一棵巨树，一朵花覆盖"三千大千刹土"，无比芳香。"若有人得闻名字，若知解"，马上就会获得其中"三昧"真诠。它跟桂花佳酿，灵芝椒酒同样也被人认为"补脑益智"，而且恰恰都是助人知觉经验转化或竟获得超越性知识的致幻药。

圣木曼兑，"食之令人智圣也"。在印第安人那里，"蔓陀罗魔鬼草"也是智者的 ally，或译"同盟"（约当"巫术性助手—助力"）。它像昆仑璿木（含圣木曼兑）那样能够"养灵尽性"，使人"超越身体界限"，"超越日常现实"——正是"何必生知，然后为圣"，它通过参与、体验、感受而非纯粹理性推绎，成为超验性的大智大慧者，觉悟者乃至"圣人"。

"同盟者"（药物）的负面是"占有欲"、女性化暴力，以及难以预料的种种激烈乃至疯狂，包括性占有和杀人的冲动；但是更重要的是，提供愉悦并超越"肉体"和"现实"的知识和智慧，还"有意地给予它的追随者肉体上的力量，一个壮了胆的感觉，以及能够表现惊人举动的身手"①——这当然足够使英雄们（例如后羿）去诱杀猛犬、圣兽，独占生命树和宝贝，这更当然是一种刺激品，迷醉药和通神物了。

这样，作为灵智植物和给予"快乐智慧"的曼兑璿木，不管是否等同于蔓陀罗，它们在文化上都是等值的，都是"女性化的诱惑"和"力量的泉源"。

而西王母、昆仑山的灵药如果像蔓陀罗或蔼草那样与性、与女人相关的话，那么英雄们——从后羿到贰负——与神犬猰貐争夺"不死之药"肯定关涉到"女性的劫夺"。后羿所"射"、所

---

① 〔美〕卡罗斯·卡斯塔尼达：《巫士唐望的教诲》，第 255 页。

“抢”的女人多矣，宓妃、玄妻、纯狐……跟灵药直接相关的则有嫦娥。嫦娥在《山海经》里就是月母“常仪”，是后羿“精神父亲”帝俊之“妻”。然则后羿就是中国式“弑父娶母”的伊底帕斯（后羿经常反抗“帝命”，“杀父”情绪相当强烈），却为特重伦理的缙绅先生所难言。后羿也许用“媚药”诱惑嫦娥（常仪），时代不同了，多少开始“自觉”的女性勇敢地夺药奔月而孤处（月宫仙药如桂花、蟾酥、灵芝等等实皆“春药”）。这些生动的情节都被“失落”或“隐讳”。

那么贰负'猰貐之争跟女人有关吗？

几乎完全丢失了。但《山海经》和《竹书》、《楚辞》里，贰负与危所属的北狄（有易：有扈）跟东夷（王亥等）之争是牵涉到女人和牛的（参见“传说章·王亥节”）；而且，“有易潜出，为国于兽方食之，名曰摇民”（《大荒东经》），还涉及某种神兽。《楚辞·天问》：“惟浇在户，何求于嫂？何少康逐犬，而颠陨厥首？”（史实背景见于《左传》哀元年，今本《竹书》）事涉北狄。浇，字可作“敖”。我们跟一般学者同样采用闻一多说，敖化形为坚甲之“鳌”若“鼍”；但也可能是凶暴之“獒”，所谓被服强圉、纵欲不忍（《离骚》），那么夏康所逐者便是此獒犬，颠陨者也是化犬的过敖（獒）之首。然则两性之争便亦涉及獒犬——“敖：奡：浇”荡舟的故事便是狗拉橇的寓言。书阙有间，不敢多事猜臆。

宋兆麟报道，中国壮族巫师曾用蔓陀罗为致幻物，以便由“入神”而“通神”。

> 广西壮族巫婆用蔓陀罗花酿酒，跳神时喝蔓陀罗花酒，或闻这种花味，也能使她进入半昏迷状态。蔓陀罗花，我国传统称山茄花，是古代麻醉剂——“蒙汗药”、“草乌散”的主

图 261　盛满"麻醉药"的容器
（秘鲁印第安人陶器）

迷幻药可以使人兴奋，狂喜，也可以用于麻醉，使人暂时昏迷或"死亡"，所以盛药的"提梁壶"要做成死神的样子。但也只有"暂死"，进入"非正常人"的境界"以事无形"，才能够通神见鬼，"超凡入圣"。蔓陀罗就是中国人所谓"蒙汗药"（暂死药）的重要原材料，跟狗更有一重生死冲克的关系。

要成分。①

这跟"soma：悦意花"的麻醉功能一致，可以相互参照。

某些山茄类的植物毒性极强，导致最初兴奋之后的是三四天的昏睡，遗忘症，（过量服用）甚至是死亡（参见插图 261）。所以可供制作蒙汗药、暂死药。用它毒死一条狗更非难事。"据哈

① 宋兆麟：《巫与巫术》，四川民族出版社，1989 年，第 35 页。

纳的调查，在南美洲厄瓜多尔的希瓦罗族中，蔓陀罗花只在与超自然的存在相交接时服用，由于其毒性过强，妨碍萨满与神灵之界的往来，在萨满仪礼中也并不〔普遍〕使用。"①但是用蔓陀罗（花、实、根或叶）制作通神仪式里的"迷幻剂"，导致必要的颠狂状态，却是许多民族一致的。

"曼兑"的灵性既如蔓陀罗，那么昆仑山上到底有没有这种仙草呢？直接证据阙如，但是与昆仑同格的须弥（山）却有。跟"昆仑"紧密对应的 Sumeru（须弥：妙高山）就有类似的神树仙木，奇花异草。晋王嘉《拾遗记》说，"昆仑山者，西方曰须弥山"，有九层，第六层有"五色玉树"，第三层有大禾，有瓜如桂，有奈冬（苹果），第九层"下有芝田蕙圃，皆数百顷，群仙种耨焉"（第 221 页）。这跟昆仑山遍布奇花异草相合。而《正法念处经》说，须弥山有如意树，"随天所念，皆从树生"；"多有众花，曼陀罗花（圣木曼兑？），拘赊耶花"；山有四林，其一欢喜园中，有大树王名"多波利耶多"。《如世纪经·阎浮提品》说须弥山，"生种种树，树出众香，香遍山林"，群芳里也许包括蔓陀罗。须弥山甚至或称蔓陀罗山。所以昆仑"曼兑"暗指蔓陀罗或曼德拉草是有可能的。

那么，这"曼兑"跟"猰貐：藏獒"是有一种相生相克之关系的。危与贰负可能利用"曼兑"之属的毒性害死神犬猰貐，群巫持药以夹猰貐之尸，就为救活了它——此事极为复杂，资料也不足，只能先提出问题②。

---

① 〔日〕吉田祯吾：《宗教人类学》，第 46～47 页。

② 详见萧兵：《藏犬传奇》，《中国文化》第 17、18 期，2001 年，北京—香港—台北。

传说篇

第一章

黄帝与蚩尤

黄帝为什么成为《山海经》一系主神

一般认为,《山海经》有两大传说文化系统:

东部:夷人集群:以帝俊为中心
西部:夏人集群:以黄帝为中心

这是主要的,而次要的或小系统则很多。在两大系统里,也许由于"得天时地利之宜"吧,身在青齐的《山海经》整理者对帝俊世系和业迹比较熟悉,所以特为之详;但在内心深处或意识层面,他们更关注、更钟爱远处西部的黄帝传说,这样的向往之情就时时在笔端流露。

青齐人本来就特别尊崇、关心黄帝。"黄帝"二字见于古代铭

刻者，至今最古老的仍要推战国时期齐器《陈侯因资敦》。“资”就是“齐”，本来指肚脐之“脐”，肚脐处在人体中央，“齐”地也被认为是“中”，是“世界中心”①，齐人引为自豪。齐人当时的世界观和抱负都是相当雄大的。所以陈侯敦铭文就骄傲地宣称自己

高祖黄帝，迩（近）嗣桓文。

“黄帝”二字，宋人旧释“勋庸”，孙诒让改读“黄啻”（此二字与“黄帝”极为相似）。近人徐中舒②和丁山③等才正确释读为“黄帝”。郭沫若《两周金文辞大系考释》旧版定为“瑾嫡”，1958年新版《大系》已改从徐、丁读为“黄帝”。《金文丛考》、《中国古代社会研究》等新版亦然。

齐人这样推重黄帝，当然是因为黄帝一族或黄帝一系发展得比较成功，势力和影响相当强大。夏代和周代诸王都自承出于黄帝。但是齐人却别出炎帝一系，太公吕尚封齐是姜姓系统，可以远推到西北的古羌；而且青齐近海，属夷海文化区，跟东部夷殷集团后裔关系更密接，却为何不特尊炎帝、不专祀高祖帝俊却去远攀黄帝呢？

妙就妙在，正因为他们远出西北，熟知炎黄史迹而又近处海滨，养成了文化的浪漫色和幻想心，所以更向往那似有若无、神

---

① 参见萧兵：《世界中心观》，《庆祝苏雪林教授九秩晋五华诞国际学术讨论会论文集》，1995年，台南。

② 参见徐中舒：《陈侯四器考释》，史语所《集刊》第3本第4分，商务印书馆，1934年，第479～506页。

③ 参见丁山：《由陈侯因资敦铭“黄帝”论及五帝》，史语所《集刊》第3本第4分，第522页。

气活现乃至仙气氤氲的人物、地区和事迹。严峻的山原文化一旦跟热炽的滨海文化相融合,肯定造成冒险心和浪漫性乃至扩张力。齐人和齐文化就是典型。这里是神仙家、阴阳家和方士的发祥地。战国时期最强大的三支文化、三个国家就是秦、楚、齐。那时真是非秦即楚,非楚即秦,纵即楚霸,横则秦王。而秦、楚都在拉拢齐。谁联络到、争取到齐,谁的势力和影响就强大,谁就能控制局势,天下不可与抗。齐成了战国双雄争夺的重心。连横家张仪使楚的第一政治任务就是断绝齐楚的交好,可见齐的举足重轻。而当时有可能一统天下的秦、楚、齐三国的文化恰恰都带着相当的浪漫性——而"浪漫性"是跟进取心、理想性、扩充力联系在一起,并且还可能成为后者之情感要素、心理底蕴的。楚文化是"西源东流,南下北承"的,其游走性、浪漫性固不待言(请参看我们的《楚辞文化》)。秦起东方,崇拜太阳,向往大海,有夷人都具备的"吞卵生子"推源神话;他们又久处西陲,浸润着、吸取着、熔铸着西北高原、尤其是戎狄的雄鸷和刚强,可以说秦文化的浪漫性既没有为过度"膨胀"或"空灵"而失重,其严峻性还不致因"趋极"或"枯硬"而失衡,所以一旦以居高临下、高屋建瓴之势奔泻而下,则不但摧枯拉朽、辟易千军,而且连同样处于强势的齐楚都无力挫其锋、敌其韧而逐渐危亡。 从文化上说,齐是太缺乏强韧和刚毅,而楚又不免失之耽乐而易流浮躁;他们都敌不过秦人虽然不免枯索却十分强硬的"霸权话语"而终于亡国——尽管秦人最终也因为其"严峻"的趋极和失衡"二世而亡",演出了历史上罕见的转瞬即逝的悲喜剧。

秦/楚/齐三支都带有(程度不同、色彩相异的)浪漫色彩的文化,都由"中庸—中和"观念旁逸斜出,似乎与主流背道而驰,然而总地看来却是中华各族(现在"中华民族"已译为 Ethnic Group in China)文化的有机构成;其表面好像跟定居的、农稼

的、内陆的或封闭的、缓进的、保守的“核心文化”(例如所谓“中原文化”或“河洛文化”)迥然有异,其实是相反相成,证明着中华传统文化的整一性和丰富性。

黄帝及其故事在战国的广泛流播就是中华文化整一性和丰富性的一个证明。上古的中华民族及其文化本来就是多元整合的大格局。根据我们的划分大体是四大集群:

东方:夷人集群　传说始祖:帝俊(喾)　祖灵:鸟

西方:夏人集群　传说始祖:黄帝　祖灵:龙蛇,熊

南方:苗人集群　传说始祖:羲娲,槃瓠　祖灵:蛇,葫芦

北方:狄人集群　传说始祖:炎帝及其他　祖灵:犬马牛羊

黄帝只是夏周一系的传说祖先,甚至只是一个氏族部落的酋长,为什么却逐渐拥有无上的声威、地位和影响而终于成为中华民族的共祖呢?

从历史上说,夏人建立中原第一个奴隶制王朝,中国“大一统”的态势从夏代开始就已见出雏形,其文化的延拓和广披,是大出我们这些枯守旧考古学证据的保守派之意外的;夏人的“嫡系”就是周文化,两周文化一直是中国文化的主潮或“正统”,“郁郁乎文哉,吾从周”,周人就常常从后稷远推黄帝,谁都没有否认。

浪漫色彩的夷殷或商人,自然有“帝俊:帝喾:帝舜”即卜辞高祖夒的传说始祖,而且先公先王世系非常明朗而又确定,殷墟卜辞所见除个别外都与《史记·殷本纪》所载整然密合。卜辞至今不见黄帝。商文化的威力和影响自然极大,夏商或商

周——所谓夷夏东西——构成华夏—汉族的骨干。殷商一系如果不承认或竟反对黄帝，那就不大好办。而事实上没有。这也是周人的高明和智慧。他们不强迫别人——特别是“殷顽”和“荆蛮”——改祖归宗，只是用其极大的包容力和宽容度来怀柔、接纳并且慢慢地“同化”了他们；对待所谓“夷狄蛮戎”更加如此（他们没有成熟的文字，只能听任“宽宏”的胜利者去书写历史）。这样，“黄帝”成为战国秦汉以来重要族团“约定俗成”的光荣祖先，至少没有多大阻力。

再就是以《山海经》为代表的神话传说的成功宣扬了（《楚辞》的主干屈赋，是基本不说黄帝的，只有“云中君”可能以轩辕星神与黄帝相干，可绝大多数楚辞学者还极不赞成我们的私见）。

《山海经》，或者它的齐人整理者，为什么特别喜说黄帝呢？

除了上述原因之外，黄帝不仅是伟大的“人神”，而且有些“飘飘欲仙”，是早期神仙家或方士，最乐意揄扬和讲说的人物，因而在情感上最容易与道家或道教沟通。他决不是无缘无故地成为汉初黄老之学的第一祖师爷的。

特别是战国以来知识者、思想家和早期方士，最向往的西部“乐园”，也天造地设一般，跟黄帝联系在一起。由于夏周文化的西被，羌文化的传递，夏先黄帝和周祖后稷的传说、业绩一直展布到（狭义的）“西域”，从天山南路、塔里木北沿一直展布到帕米尔高原！我们暂时还不知道这件奇事怎么发生、何时发生，事实上它是发生了。《穆天子传》和《山海经》就是证明。

这是中华各族任何一位先祖显妣都极难做到的事。帝俊没有，炎帝不明。羲娲只是汉唐以后才在新疆出现。“西王母”，或说“土著”，但更可能是羌人远嫁的“帝女”，得天独厚，行地之宜，她当然可以雄踞西域，虽然为某些中原人士所艳羡，却始终不是

哪个强大族团的"历史性祖先"(闻一多先生欲拟西王母为中华民族"总先妣",事实上有困难,因为其资望还不如"登立为帝"、抟土制人、补天整地的女娲)。可是黄帝却很早就跟西部乐园、尤其是昆仑联系在一起。

我们看《山海经》,十三次写到黄帝,其中:

陈述世系　5次(其中2次涉及西域)
记载征伐蚩尤　4次(其中1次涉及西域)
牵涉西域　4次(涉上者不重复统计)

可以说除了"黄蚩之战"以外,黄帝在西域的"史迹"最为热闹,最为夺目。

由于上述"史迹"大都已专题讨论,这里只略加阐述。

《西山经》有峚山(即密尔岱山),这是个颇为华美的乐园。这里有甜如糖饴的丹木赤实,"食之不饥"(41)。还有白玉之膏,黄帝以之为食,还用"玉荣"来种玉,他自然是神仙一般长生不老,食玉用玉的"人神"。

《大荒北经》(430)说的是黄帝天女旱魃的故事——这是西域被"怪化"的旱晴女神。她协助黄帝在冀州之野降服了蚩尤,却被安置在"赤水"之北(这赤水可能指叶尔羌河某段或支流,请参看"西王母"章)。初民用以解释沙漠(例如塔克拉玛干沙漠)的酷旱。

《穆天子传》(卷二)说:

吉日辛酉,天子升于昆仑之丘,以观黄帝之宫。

郭璞注说:"黄帝巡游四海,至昆仑山,起宫室于其上,见《新

语》。"这里的《新语》不指陆贾所作者，应如顾实《讲疏》所说指贾谊《新书》(修政篇)。

"昆仑之丘"，诸家有异说。但从整体看，它在"泑泽"(罗布泊)西南，只能是和田南山。丁谦、顾实、岑仲勉等说略同。跟《山海经》说峚山(密尔岱山)有黄帝史迹相合。刘师培甚至说峚山指须弥山，或在喜马拉雅山南。卫挺生则说："黄帝之宫应即在 Surakwat 河右岸山谷间之一广阔平原上。" 都可见黄帝传说在先秦时期已进入西域。

袁珂说，《山海经》不定指称之帝多指黄帝，《中山经》"帝之平圃"者即黄帝玄圃，亦即《穆天子传》舂山(帕米尔)之泽，先王所谓"县圃"者(暗指帕米尔湖)。

与之相应者，还有《庄子·至乐篇》："昆仑之墟，黄帝之所休。"

《大荒东经》(350)里，黄帝成了海神之父。

黄帝—禺猇(东海之神)——禺京(北海之神，即禺彊)

这是奇怪的事。据《海内经》(465)，它明明属于夷海系统：

帝俊—禺号—淫梁—番禺—奚仲—吉光

这还有点"道理"可讲。帝俊是东部主神、始祖，当然能够生东海之神(然后再"派生"出较远的北海之神，等等)。这里也包含混乱：造舟的番禺似是南方之神；奚仲、吉光则分明是西北方创造车、骑之神，却被组织进东方系统。

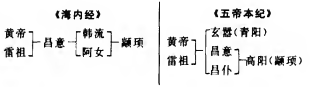
不过，从此也可看出，黄帝文化强势话语的拓张：他俨然成了主神。而且似乎在跟帝俊争夺第一把交椅。

这又有些像宙斯。海神地位本来很高，在赫西俄德《神谱》里远远生在宙斯之前；但是，到了宙斯成为天帝之时，海神普鲁冬顶多跟他“平列”，后来竟成为他的“部属”。

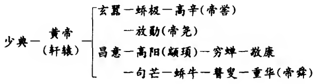
《海内经》还将颛顼纳入黄帝系统：

> 流沙之东，黑水之西，有朝云之国、司彘之国。
>
> 黄帝妻雷祖，生昌意，昌意降处若水，生韩流。……〔韩流〕取淖子曰阿女，生帝颛顼。(442)

这跟《史记·五帝本纪》所叙有些相似。“雷祖”跟西域密切相关，可看专节。



《史记·五帝本纪》大体又是依据的《大戴礼·帝系篇》。



这当然是层积化、综合化的结果，《古史辨》学派曾予以严厉批判。过去以为《海内经》抄袭的《大戴礼》，其实它叙说颛项一系是奇妙地真实，比儒家经典不知可靠多少倍(请看专节)。

黄帝不但是北狄之“父”，而且还被说成犬戎的祖先。这就是《大荒北经》(435)所列的世系。

黄帝——苗龙——融吾——弄明——白犬(犬戎)

弄明，《史记·周本纪》正义引作“并明”。

很奇怪地，一个名称拆作两人，讹误的机率更高。但它也提供一个暗示：苗龙可能与苗人(三苗)有关，苗龙指苗之龙。苗人确实也信仰龙。现代苗文化里“龙”的母题或变形颇为丰富，有鱼龙、牛龙、蝴蝶龙、蜈蚣龙等等。融吾或融可能因“龙”而衍生(不知道跟“祝融：祝龙：烛龙”有没有关系)。“并明”(或作大明)或“弄明”不详。而犬戎确曾被组合为苗祖槃瓠的敌国。

《海内经》(465)还有一个系统：

黄帝——骆明——白马(鲧)

我们觉得，这更可能是西戎传说世系，不知怎么拉上了禹父之鲧(参看专节)。但我们如果比照——

黄帝——骆明——鲧(白马)
黄帝——昌意——颛顼——鲧(《世本》)
黄帝——昌意——(韩流)——颛顼——(鲧)(《大戴礼》等)
黄帝……——弄明——白犬(犬戎)(《山海经》)

就可能看出，“颛顼—鲧”本属东西二系，组进黄帝系统十分牵强，而“骆明”与“弄明”一音之转，无论“白马”或“白犬”(犬戎)都应属西戎传说系统，“高攀”黄帝当然也是后人所做“万世一系，

百族一家"的整合,但是黄帝影响早在春秋战国或西周乃至更前时期远被戎狄,可谓大势所趋。

蚩尤不出于东方而原住南方

与黄帝对抗的是南方的蚩尤。这一"南北冲突"是上古史一大事件。古代文献里,蚩尤一直被认为是南部中国、九黎—三苗集团的祖先。疑古学派兴起之后,渐渐认定蚩尤属于东方集团,而否定古籍上很可靠的"南方说"。顾颉刚先生说:"黄帝固战神,然其神从西方来,而东方则自有其战神,蚩尤是也。"①

顾氏以文献为据论证"东方说"云:

> 按,《吕刑》一篇为姜姓之国制刑之书,姜姓起于西土,禹亦兴于西羌,故篇中三后(禹、稷、伯夷)俱为西土传说中最伟大的人物,而禹之得位由于征苗,故篇首痛陈苗民罪恶以见禹得国之正,因苗民之用兵相虐而推其祸端发于蚩尤制兵,因定其人为犯上饕乱之罪魁。②

其说不为无理。论证歪曲蚩尤形象原因为"种族歧视"尤为有力。但是,其心灵深处是不相信《尚书》记载蚩尤传说之历史真实性与合理性。当然误解的原因还在于史料未被"再发现"。

反对"南苗说"、倡导"东夷说"最力者要数徐旭生先生。他最重要的论据其实只是对《逸周书·尝麦解》一句话的解释。他

---

①② 顾颉刚:《史林杂识初编·黄帝》,中华书局,1977年,第181~182、188页。

说：

《周书·尝麦篇》内说，命蚩尤于宇少昊。宇的本义为屋檐，屋檐下可居住，所以引申为居住的意思。"于宇"当为"宇于"的误倒。"宇于少昊"就是说居住在少昊的地方。这一句话一则可以证明少昊原来是一个地方的名字，二则可以证明蚩尤与少昊两氏族有很密切的关系。①

此说一时影从者甚众。案：《尝麦篇》述此曰：

昔天之初，□作二后；乃设建典，命赤帝分正二卿；命蚩尤于宇少昊，以临四方，司□□上天末成之庆。

蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之阿，九隅无遗。

赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤杀之于中冀……用名之曰"绝辔之野"。（据卢文弨《抱经堂丛书》本）

这里关键在"于宇"。"于宇"当然可依《路史》读为"宇于"，但不能像徐氏那样添字读为"本来住在"，而应该是上帝命令蚩尤"住进"少昊（之虚）。《越绝书·计倪内经》说："炎帝有天下，以传黄帝，黄帝于是上事天、下治地，故少昊治西方，蚩尤佐之。"可见蚩尤本非昊族而是以外来人身份佐之，如《路史·国名记》所说，"以小颢（少昊）为地，为参卢，命蚩尤宇此，今安邑有蚩尤城"。姑不论其事确否，但蚩尤确实是后来才"佐"少昊而"宇"于其地的。陈逢衡《逸周书补注》还说："命蚩尤于宇少昊，于，佐

① 徐旭生：《中国古史的传说时代》（增订本），第49页。

也;宇谓隶其下以佐之。"他不改"于宇"为"宇于",虽然不易讲通,但这里蚩尤是以"外来者"身份为天帝派驻少昊之虚,前古史辨的史家还是明白的。

《逸周书》这里第一句话的意思就不大明白,但大抵是说,宇宙开辟之时,天(或天帝)创造了二后(王者):命令赤帝(疑即炎帝)建立典章制度,分管两位大臣;命令蚩尤住进少昊〔地区〕,统御四方,掌管或处理上天最后的"勋业"——可见蚩尤的神格是极高的。他的传说与业绩本来遍布四方(参后),住进便于君临四方的少昊之虚是可以理解的;但既是受命"宇于"(住进),那他原有所属不言自喻——那就是《吕刑》所讲的九黎三苗之地:苗蛮文化区。

而且,这里极明确地揭示:蚩尤跟赤帝是两个系统的酋豪(后)。蚩尤从某处"宇"入东方。赤帝呢?其色赤,从火,恐怕就是炎帝。炎帝,据《国语·晋语》说,以姜水成,当属西北方羌戎集团,与黄帝–姬水集团对列。跟"炎帝"相混淆的祖先神很多:除蚩尤外,有东方或西方或北方或南方的祝融,以及后起的"神农氏"。我们必须小心地加以剥离和区别。

除了《逸周书·尝麦篇》"命蚩尤于宇(宇于)少昊",而少昊之墟在鲁之外,学者们引证了蚩尤在东夷文化区活动的一些文献材料。例如——

《史记·五帝本纪》集解引《皇览》:"蚩尤冢在东平郡寿张县阚乡城中,高七丈,民常十月祀之。……肩髀冢在山阳郡钜野县重聚。大小与阚冢等。"

《汉书·地理志》东平郡寿良县条,"蚩尤祠在〔其〕西北涑上",清王先谦补注:"涑当作泲。"(或说泲即济)

《初学记》引《归藏》说:"蚩尤出自羊水,八肱八趾,疏首,登九淖以伐空桑。"既伐空桑,怎么会是以空桑为圣地的东夷?

徐旭生前引书说:“这些地方同太皞后人的〔东方〕封国全是近在咫尺。”(第 51 页)王树明等说:“空桑即穷桑,为曲阜的古名”。①

《山海经》讲到蚩尤的有四处,没有指明他的族属。《大荒北经》在系昆之山讲“共工之台”,又讲“黄帝女魃”,紧接着就是“蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野”(430)。这只能说明蚩尤曾经进出到北方而不知其所自。在神话和传说上,《山海经》往往比正统史书更具“诗歌的真实”。

蚩尤出自东方的学说,还有个重要证据。汉桓宽《盐铁论·结和篇》说:“轩辕战涿鹿,杀两皞、蚩尤而为帝。”②两皞,郭沫若认为不可能为黄帝所杀,据张敦仁说校改为“杀雨师蚩尤而为帝”③——其实是很别扭的。杨树达《盐铁论要释》无说。

这里分明把“两皞(皞)”和蚩尤分开,“轩辕”黄帝诛杀东、南这两支劲敌(或指他们的部属或后人)以后才真正获得“中心霸权”地位。当然将他们并列,说明他们关系密切,证明《逸周书》所说蚩尤曾“宇”人少昊地域有据。

有人据以为他们“在同一战线协同作战”,却又说虎形饕餮器物或纹饰,是商人冶铸“来纪念他们的祖先们战胜蚩尤的功绩”④,自相矛盾。蚩尤虽是饕餮的取象依据之一(但蚩尤不一定化“虎”),太皞相当于商先之喾,少皞约当“挚:契/昭明”,商人为什么杀起祖先“同盟者”来呢?

---

① 王树明、常兴照、张光明:《蚩尤辨证》,《中原文物》1993 年,第 1 期,第 28 页。

② 〔汉〕桓宽:《盐铁论》,上海人民出版社,1974 年,第 92 页。

③ 郭沫若:《盐铁论读本》,《全集》8·590。

④ 郑重:《寻找中国金字塔》,上海书店出版社,1994 年,第 384 页。

其他学者的主要看法大有分歧。

何新仍以"蚩尤"为九黎三苗首领①。

周国荣径以蚩尤为"昊"族首领，以龙为"图腾"，渡江北上与黄帝族发生冲突②。这仍属南蛮范围，但属"昊"却不可靠。

袁珂依记载，说蚩尤属炎帝族③。而炎帝原属却很"纷纭"。

孙作云虽然确定蚩尤为蛇族，却不以其为南蛮，认为蚩尤氏故墟在河南鲁山县滍水一带④。这跟徐旭生"蚩尤东夷说"基本一致⑤。

王树民等综合袁、孙、徐之说肯定蚩尤氏"应宗属东夷集团"⑥。他们认为"九黎应指古代东方边僻之民，故有'及少昊之衰也，九黎乱德'之说"。九黎实即九夷，"夷有平齐之意，黎亦可训齐。夷为喻纽齐韵，黎为来纽脂韵，上古同属脂部，同部可通"⑦。地域亦合(参后)。其实并不可靠。

然而《书·吕刑》的说法比较稳准。

> 王曰：若古有训。蚩尤惟始作乱，延及于平民，罔不寇贼鸱义，奸宄夺攘矫虔。苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑曰"法"，杀戮无辜。(上·247)

这说得非常清楚：苗民作为叛乱的蚩尤的部属，不相信神灵

---

① 参见何新：《诸神的起源》，三联书店，1986年。

② 参见周国荣：《龙的起源和古昊族》，《东南文化》1988年第2期。

③ 参见袁珂：《中国古代神话》，中华书局，1986年。

④ 参见孙作云：《蚩尤考》，《中和月刊》第2卷第4·5期，1941年。原文未见。

⑤⑥⑦ 王树明等：《蚩尤辨证》，《中原文物》1993年第1期，第27页。

（正统的天帝），发明了五种可怕的刑法来杀戮无辜。顾颉刚说，古代兵刑无别，苗民制五刑跟蚩尤作五兵是一致的（蚩尤发明并运用五种兵器，屡见于汉画；可看混沌章插图133）。所以伪孔传说："三苗之君习蚩尤之恶，不用善化民，而制以重刑，惟为五虐之刑，自谓得法。蚩尤，黄帝所灭；三苗，帝尧所诛：言异世而同恶。"（上·247）至于污蔑之词，不必睬它。

目前谁都没有证据把《吕刑》这段话"怀疑"掉。

苗族学者说，苗族从来都以蚩尤为最高贵的祖先或君王①。

> 几千年来，三个方言区的苗族人民，都称蚩尤为"祖公"、"祖父"（"蚩尤"为苗语"chif yeuf"的音译，苗语"chif"义为"父"，"yeuf"义为"公"，合译为"祖公"、"祖父"，这是苗族先民对蚩尤的敬爱尊称），恭维他为年高德厚的部落联盟首领，歌颂他为发明历算、文字、律法、医药、冶炼金属、制造武器、知天懂地，编著《蚩书》的智者能人，敬仰他为抵御外族入侵的英雄祖先。②

或说，"蚩尤"在苗语里称"剖尤"，"剖"义为公公，"尤"是牛（参后）。

南方系统民间传说里多说蚩尤是苗民祖先或文化英雄。

例如伏羲女娲人首蛇身交尾像，阴阳合体祖先神像，祖妣间往往出现一个"小人"或"大人"。田野调查时询问苗族父老，异

① 参见唐春芳：《论苗族祖先蚩尤在中国历史上的功绩与地位》，《苗侗文坛》1993年第3期。

② 唐春芳：《尊重历史真实，维护民族团结》，《苗侗文坛》1997年第3·4期，第119页。

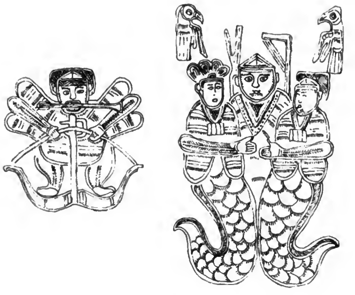


图 262　伏羲、女娲与大蚩尤神

（山东沂南汉墓画像石）

人首蛇身的羲娲不足为奇，拥着她们兄妹俩的是苗人传说的“老伏羲”（大祖先神）——但是苗族至今还多指认其为“剖尤（蚩尤）公公”——他被“整合”为高于羲娲的“帝神”或始祖了。高踞羲娲及西王母、东王公、神兽组画中央最上方的是有翼的“蹶张”，可能他是蚩尤神的一种人间相。

口同声回答：他就是蚩尤！可参见《老子的文化解读》图版及有关插图（参见插图 262）。

英国人赫兹佩思说：“所有苗民都追忆其共同的祖先——蚩

尤酋长。"①曹翠云说，那被黄帝战败的蚩尤集团，"一部分在北方建立了黎国，一部分退回南方。苗族相传，这个蚩尤就是苗族的祖先"②。这是有些道理的。

《书传》说蚩尤是九黎之君，高诱、马融等从之。郑玄说，苗民为九黎之后。这都在"南国"范围内。但现代人有怀疑。例如，段宝林说，九黎原在东方，实即"九夷"，被打散后——〔留在〕山东一带的九黎，后来就成了殷商族之鸟图腾(?)，古属东夷。至今苗民叫男子为 yil，音夷。这"夷"与"苗"并列，为苗族的族称。九夷中的畎夷，实为崇拜槃瓠龙犬图腾的湘西苗族的一支③。

这里必须暂时搁置"九黎"是否出于东方的问题，因为它太复杂，即令是由东而南，也远在蚩尤时代之前，我们只能根据《吕刑》的"三苗之君"立论，并且优先考虑"苗：黎"在蚩尤时期以来的密切关系。

我们的见解也只能作简略交代：苗是南方原住民，进至西南的苗族祖先传说或史诗讲，他们来自"东方的大水"畔，恐怕不会远离长江中游地区；"黎"或"濮黎"却可能远出东方("黎：莱：厘"一音之转、"濮"原在东夷文化区)，"三苗"与"九黎"是后来才融汇为一的——这或者是南苗首领的蚩尤常在东方或东方故事里出现的一个原因。

案：郭沫若曾据《吕刑》等推测蚩尤所属的"九黎"种属说：

---

① 〔英〕W. Hudspeth：《石门坎花苗》，Cargate Press，1937，London，pp. 9～10. 引见②。

② 曹翠云：《从苗语看古代苗族历史文化的痕迹》，《中央民族学院学报》1982 年第 1 期，第 12 页。

③ 段宝林：《蚩尤考》，《民族文学研究》1998 年第 4 期，第 16 页。

> 这大约就是中国古代的先住民族，这种人或者就是马来人和四川彝族的祖先，马来人和彝族人都是棕黑色的(彝族人在四川又称为黑骨头)，马来人的传说也说他们的祖先是从北方来。怕这些民族的祖先就是古代的蚩尤或者三苗了。蚩尤"铜头铁背"，大约也就是棕黑色的修辞了。①

他的说法有助于证成我们的意见，可惜并没有坚实的证据。但他推想黄蚩之战的结果却近是："汉民族的祖先本来有征服了蚩尤和有苗的传说，这些民族一部分被驯服了便成了黎民，一部分被压迫向西南迁移，便成为现代的马来人和彝族等。"②他的《中国史稿》的说法却与上有异③。

吕思勉先生十分强调九黎集团跟"三苗"的一致性。他暗示蚩尤、炎帝或为一人。三苗为姜姓，是炎帝之后。"当五帝时，姬(黄帝)、姜(炎帝)二姓之争甚烈。姜为姬败，乃南走。服九黎之民而君之，时曰三苗"④。其实，按前引《逸周书》等的说法，蚩尤与赤帝分明为"二后"而非一人。他又强调今日之苗族与其远祖之"三苗"为异群团，说"战于涿鹿之蚩尤，虽为三苗国君之祖，而其身实未尝君临三苗"⑤，都是不确切的。因为从前的学者不大知道当代民族学的最新发现。况且，所谓"炎帝"(姜姓)，按照较可靠的《国语·晋语》等的说法，跟"黄帝"(姬姓)几乎是"亲兄

---

①② 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社，1977年，第104页。

③ 参见郭沫若主编：《中国史稿》，人民出版社，1976年，第1册，第123页。

④⑤ 吕思勉：《中国民族史》，中国大百科全书出版社，1987年，第172、175页。

弟"、而"以姜水成"，发祥于西北高原姜水流域，实是羌戎集团的首长，不但跟南方三苗之"君"的蚩尤迥然有别，而且跟东方或南方的祝融（后来被祀为"赤帝"）也没多大关系。炎帝跟蚩尤、炎帝跟祝融的混淆都是后起史料层积化、一统化的结果。

《大荒东经》说："大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上。"（359）是蚩尤为黄帝部应龙杀于凶犁土丘。

这凶犁土丘在何处并不清楚。

如果在三苗九黎根据地之南方的话，那倒跟《大荒南经》所说蚩尤死弃枫木桎梏于"宋山"相合。宋山在"南"经，而枫木是南苗神树（见后）。但是神话不能看得这样死板。

案："凶犁土丘"，其名必与"九黎"有关。《五帝本纪》索隐引皇甫谧说："黄帝使应龙杀蚩尤于凶黎之谷。"唐王瓘《轩辕本纪》说，黄帝"杀蚩尤于黎山之丘"。黎山，一般以为在南方，或以为跟濮黎族的迁徙居止有关。所谓"凶"者，或说原始"禁忌"（taboo）里已有"大将忌地名"之说。但不如说，有一种传闻，蚩尤战败于九黎圣地的黎丘或黎谷，其地为"凶地"，或因蚩尤被诬为"恶凶"所致也未可知。

蚩尤死所，传闻异辞。一般都以为冀州之野的涿鹿之阿，所谓"绝辔之野"。《路史·后纪》说蚩尤被杀于"解"（今山西解县），《梦溪笔谈》说解州盐泽出赤滷被称为"蚩尤血"。南方英雄死在天时地利人和都不宜的北方也并不奇怪。《初学记》卷九引《归藏·启筮》说："蚩尤出自羊水，八肱，八趾，疏首，登九淖以伐空桑，黄帝杀之于青丘。"如上，空桑是东夷圣地，蚩尤、共工等都"伐"过它，可见他们不是东方人。青丘，出过九尾狐，一般也以为在东方。死所却不等于生地。

蚩尤所出的"羊水"，不知何在。徐旭生疑其在太少皞故地

的附近而无考。王树明等《蚩尤辨证》说："曲阜东北新泰县境内汶河上游有羊流水，历史久远，或即古羊水。羊流水曲折入汶，汇流而下，西流入于济，其下游多大泽巨淖。"[①]其说颇有力。但羊水这样靠近空桑（在曲阜一带），就说不上蚩尤们劳师远征，也很难说侵犯他人了。或说，这里不过说蚩尤自羊水出兵，经九淖而攻曲阜；那羊水就不是蚩尤族的发源地。

《山海经》无羊水有洋水。《西山经》说它出自昆仑之丘，自西北流向西南。"洋水（郭云一作"清水"）出焉，而西南流注于丑涂之水"。(48)郭注："丑涂，亦山名也；皆在南极。"袁注引《大荒南经》："有山名歹涂之山，青水穷焉。"(376)说的是洋水（或清水）穷尽于南方。青水近处有云雨之山。"禹攻云雨"于此，袁注说可纳入巫山神话，可疑。"丑涂"关涉着西域，"洋水"则极难确定地理。

《海内西经》又说，洋水跟黑水同出昆仑西北隅，"以东，东行，又东北，南入海，羽民南"(297)，则又归于南海。《淮南子·地形》略同。汉高诱注："洋水经陇西氐道，东至武都为汉阳，或作养水也。"（上·135）清庄逵吉云："洋或作养，养应作瀁，亦作漾，即汉水也。"清郝懿行《山海经笺疏》据《水经注·漾水》引阚骃云："汉或为漾。漾水出昆仑西北隅，至氐道，重源显发而为漾水。"袁注指出《书·禹贡》所谓"嶓冢导漾，东流为汉"，讲的就是这"洋水"(298)。如果"洋：漾：羊"可通的话，那这条水跟"祁连"（昆仑 1）关系很大。

《西山经》邽山有穷奇，"濛水出焉，南流注于洋水，其中多黄贝"(63)。

以上所说洋水（漾水）不知是否蚩尤所出之"羊水"，但是它

---

① 王树明等：《蚩尤辨证》，《中原文物》1993 年第 1 期，第 28 页。

们出自西北，流经陇氐，归于南海，跟东夷文化区无涉。因为"洋水"有好几条，《穆天子传》赴昆仑的"洋水"指的还是于阗河(参看西王母章)，跟祁连"洋水"不同。

这些都不能澄清蚩尤的族属。

蚩尤的化形

至于蚩尤的动物化形(或者，如旧人类学所谓"图腾"族属)，主要的有：

牛
蛇
犬

这确实有理由，却也有争议。

蚩尤有"角"，蚩尤与牛关系密切；蚩尤戏(角觝戏)起于"斗牛"。有人还把蚩尤族崇牛的意识跟汶、泗流域大汶口文化前后的崇"牛"、饰"牛"的葬俗和葬品挂起钩来。

这种理解还可从汶、泗流域的青铜文化中得到佐证。如滕州市前掌大商代遗址①，曾发现商代晚期贵族墓，随葬品中有长1.70米、高0.70米的嵌蚌片"版饰"物，即在木板上用蚌片组成狰狞的兽面图案，亦即彝器中的饕餮纹样。并且出土许多逼真的牛头形铜面罩。商周彝器中的饕餮纹，有许多是图案化的牛

① 王树明等：《蚩尤辨证》，《中原文物》1993年第1期，第28～29页。

头形象，究其来源实与牛神崇拜有关，故嵌蚌牌饰物也可说是牛神崇拜的一种反映①。牛头形铜面罩，亦是本地区崇牛爱牛的一种传统表现，并说明其习俗中有喜用牛头形面罩装扮的情况②。此与远古中蚩尤氏形象似牛或类牛、铜头铁额的传说是多么吻合(参见插图263)。

仅仅根据单项民俗资料是很难证成某一群团之归属的。西南方少数民族也崇祀牛、荣饰牛，许多民族的宗社(大房子)或住宅装饰着戴角的牛头。至于装饰用"饕餮"与蚩尤首的关系，别有确解。我们决不否认蚩尤跟牛崇拜有密切的关系，但动物崇拜并不都是"图腾主义"。"装饰"也不等于"化身"。以上可参看《避邪》一书。

说"牛"者，他们以为"牛尤二字古韵同部，例可通转。今山东南部一带许多地方，仍称牛为"尤"，称黄牛为"黄尤"，称水牛为'水尤'"③。这个语音证据不为无力(山东人主要是读"肉"为"尤"，牛肉便是"牛尤")，但只是孤证。"尤"明白地是"蚘"若"蛕"，与"蚩"之从"虫"为"蚩"相应。或说，苗语某支称牛为"尤"。

蚩尤的化身为"牛"并且在战败后被割碎、分埋，同样也是一种丰饶的巫术，而且可看做"牛体混沌"的解破。因为蚩尤曾被当做永不屈服的"叛逆"和"混沌原则"的体现者。甚至蚩尤的"后人"苗族都用杀牛来纪念蚩尤。他们十三年一度的"枫木鼓"大祭——蚩尤曾化枫木，而"蝴蝶妈妈"和姜央等皆住在鼓里——都

---

①③ 王树明等:《蚩尤辨证》,《中原文物》1993年第1期,第28～30页。

② 〔原注〕胡秉华:《滕州市前掌大商代遗址(墓群)》,《考古学年鉴》1986年;《中国文物报》1989年第3期,第3版。

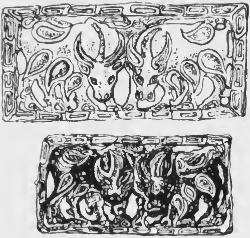


图 263　三角神牛

（上：西伯利亚出土铜饰牌；下：西岔沟出土铜饰牌）

在普通的“家牛”头部正中加添突出的独角，显然是为了“尊化”和“神化”它。独角的“夔”或“夔牛”取象于青兕（野牛）、犀牛乃至河马（参见卷首彩图），跟这种“三角牛”在“意象”上也有相似之处。蚩尤的化身之一是“牛”或“夔牛”（黄帝曾以夔牛皮或鳄皮蒙鼓战败蚩尤）。南北方神牛的形象可资比较。

要斗牛、杀牛，跳芦笙以祭鼓。这显然是以解体和再造的方式体现“生—死—生”的永久循环，体现南方民族的“再生”信仰（请参见“牛体混沌”节）。

唐善纯还认为“蚩尤”在苗语里就是“牛”。

蚩尤：〔苗语〕ta^{35} Zu^{33}

他说，“ta^{35}是构词成分，表示除人以外的动物，以及天、地、雷等，“蚩”上古音为 t‘ər，正是 ta^{35} 的对音”；他同样介绍：“今湘西、黔东苗族祭祖时，须打猪供奉‘剖尤’，‘剖’义为公公，‘尤’是牛、‘剖尤’即牛公公。传说剖尤是位勇敢善战、号令森严的远古领袖。”①

以上说明，“蚩尤”即令是“牛”，也与苗人相关——只是此说待证。

这样，我们最关心的是蚩尤跟“三苗”及其后裔有什么文化关系，特别是否所谓同“图腾”。孙作云先生曾论证，“蚩”在《说文》虫部，与“它”为一字，专指“蛇”。“蚩”是蛇部族的总称。“蚩”后之“尤”字，是蚩的附丽字，或者“尤”是“蚩”的“缓读音”之尾声②——其实，“尤”可从虫作“蚘”（若“蛕”），与“蚩”之从“虫”相应，是所谓“同义复词”。“蚩”还与“螭”同音，是蛇虫之类。但孙氏推测蚩尤氏故墟在河南鲁山县滍水一带③。如果“滍水”确实跟“蚩尤”相关的话，这里至多是蚩尤的活动地带之一而非发源地。东方的蛇崇拜决不如南方那样发育——女娲、伏羲乃至盘古都有蛇的化身。“蛮”、“闽”等字汇俱从“虫”，就是蛇虺。蚩尤为苗蛮首领，化身为蛇不足为奇。甲骨文有 字，丁山先生说即蚩尤之“㞢：蚩”的本字；“蚩尤能为旱灾的故事，必然是甲骨文‘㞢雨’神化而来”④。他又说蚘字本指相柳、雄虺一类“九头蛇”⑤。但学者们多据传说资料认为蚩尤族属于牛族。王树

---

① 唐善纯：《中国的神秘文化》，河海大学出版社，1992 年，第 23 页。

②③ 参见孙作云：《蚩尤考——中国古代蛇族之研究——夏史新探》，《中和月刊》第 2 卷第 4·5 期，1941 年。原文未见。

④⑤ 丁山：《中国古代宗教与神话考》，龙门联合书局，1961 年，第 402、403 页。

明等说，蚩义为“虫”，是广义的动物。“甲骨文中蚩字与它通，亦指虫类”。其实，甲骨文的“它”，形象基础至为明确：“无它”就是《说文》等所说，穴居畏蛇，相见打招呼说“无它乎”，意即遇见“蛇”没有，犹如后代之“吃过饭吗?”“虫”虽可广义地指动物，但一般地是指蛇， 的形相更似眼镜蛇之怒颈鼓脖。神话化以后往往成为雄虺一类九头蛇(参前丁说)。

前引陈梦家说，蚩尤之“蚩”，应如闻一多等说，读若卜辞之“壱”，又如“螭”，所以蚩尤即“修蛇：委维”①。此说虽不甚准确，但如上所说，蚩尤确有蛇虺龙螭一类的化形，“委维”是其一种形态。

“尤：蚘”读如“蛸”，是腹中长虫。森安太郎说，还应该加上“刺”的意味，“有刺的长虫蚩尤我想可能就是蝮”，所以被当作利器“兵神而崇拜”②。蚩尤“龟足蛇首”或“八肱八趾疏首”等，无非蛇体的繁化。

《周礼·春官·肆师》郑注“尤”即作“蚘”，所祭，“其神盖蚩蚘也”。蚘与蚩并从“虫”，虫者虺也，“委维”之属，它确实是蚩尤的一种化身或形态(参看下文对《山海经》“育蛇”与蚩尤关系的分析)。

而讲到“蚩尤”之“蚘”(或虫、蛇)跟九首雄虺的关系的时候，有一事值得严重注意：九首蛇身而又“自环”的“相繇：相柳”曾经作为“叛逆”或“混沌：无序”的代表者被杀，“其血腥，不可以树五谷种”(《海外北经》，233)。民间相传，赤色的盐滷也是“蚩

---

① 参见陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，第514～515页。

② 〔日〕森安太郎：《黄帝的传说》，王孝廉译，联经出版公司，1988年，台北，第202页。

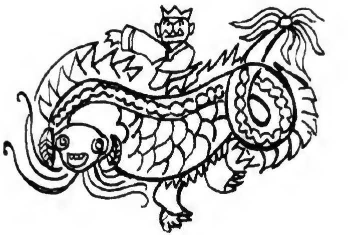


图 264　蚩尤与牛首龙

（贵州东南台江施洞苗绣，钟涛收集）

蚩尤，苗语称"剖尤（公公）"，尊为祖先英雄。蚩尤化身为牛为龙，苗族以其扈从之"牛首龙"来表示。苗族祭"枫树神"（蚩尤）时，扮"枫神"者戴三角冠，如图所见。

尤血"。他们的化身同样（虬蛇：九首雄虺），暗示着它们可能是被解构的"蛇体混沌"，他们的"污血"还可能是"卑化"的洪水（请参见专节）。

还有一种"调和"的做法：现代苗族地区有的崇拜"牛首龙"，有的还以为这就是蚩尤：牛角、人面、蛇身，或"牛/人/龙"三者的结合（参见插图 264），这就把牛崇拜和蛇崇拜都容纳在"南方"的观念里。

蚩尤与枫木崇拜

除了动物崇拜之外，蚩尤跟南中国的干连最重要的就是所谓“枫木信仰”。现代云贵和湘西鄂北地区的苗族或其“近亲”，依然崇拜蚩尤及其形象：枫树。而苗族，现在已有很多学者承认，是两湘之间的三苗受到南下群团的侵逼而逐渐西南行的遗裔。

《山海经·大荒南经》说：

> 有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰枫木。枫木，蚩尤所弃其桎梏，是为枫木。(373)

郭璞注：“蚩尤为黄帝所得，械而杀之，已摘弃其械，化而为树也。”(373)又说：“[枫木]即今枫香树。”(374)仅此一条就可见《山海经》之珍贵。

后世的《云笈七签》也沿袭《山海经》之说：“黄帝杀蚩尤于黎山之丘，掷械于大荒之中，宋山之上，后化为枫木之林。”

枫叶荻花秋瑟瑟，它的鲜红容易联想及鲜血。“桎梏”有两种可能的解释：一是蚩尤所发明的“五刑”或“五兵”的一种；一是蚩尤被俘后所戴的刑具。无论是哪一种，都已与蚩尤化为一体。蚩尤，或说色赤，曾被附会为赤帝或炎帝。然则宋山上的“赤蛇”也是蚩尤的一个化身。“育”、“蚘”一声之转；蚘，蛇也。

可见枫木实在是蚩尤的精血与灵魂所化，“桎梏”不过是他的生命的“灵物”(fetich)的一种曲解；这有点像跟蚩尤关系的夸父，他那化成桃林的手杖，实际是他躯体的一部分。

隆名骥介绍说，苗族是把蚩尤与枫木一起当做祖先来崇拜的。他们称蚩尤为“阿普蚩尤”，阿普就是“祖父”；称枫树为“诸米”，米(mi)就像楚姓之“芈”①，跟汉语之“母”或“闵”双声，指母亲，“诸米”犹言“妈妈树”(从此判断，苗族跟羌族、楚人还有语言上的姻亲关系，参见专文)。

湘西苗族七月十五日“烧包”祭祖，便要祭祀祖公蚩尤、相普相娘、五族五宗和三代祖先。枫木信仰并不排斥、反倒容纳牛的崇拜。苗族儿童像头牛似地摹仿蚩尤“角觝戏”。苗族古战旗上有箭穿红日和一双牛角。“苗族地区每个村寨(鼓社)，都有枫木山、枫木岭或枫木冲、枫木坳，封为禁山，议有‘乡规乡约’，严禁砍伐……[或]封为掌管村寨的神树”②。

翁家烈论述苗族的“蚩尤一枫树”崇拜说：“湘西、黔东苗族祭祖时，须打猪供奉‘剖尤’(苗语‘蚩尤公公’)。”③至今云贵高原上某些少数民族的祖灵造像还有被指认为“蚩尤”者。

苗族崇敬枫木。他们的史诗里有《枫木歌》。“远古那时候/山坡光秃秃/只有一棵树/生在天角角/洪水淹不到/野火烧不着”④。这棵树恰如郭璞所说，叫“枫香树”。这棵树被砍倒以后，由其化出万物及人类祖妣。这跟蚩尤、夸父、女娲等死后，躯体或其附属品变成树林、山川等的“身化宇宙”型神话十分相似。

现代苗族村寨、桥头、田坎等地种植枫树，视之如“保护神”，

---

①② 隆名骥：《从苗族民俗探讨苗族族源》，《苗族历史讨论会论文集》，湘西土家族苗族自治州民族事务委员会编，1983年，第108、111页。

③ 翁家烈：《从〈山海经〉窥索苗族族源》，《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986年，第113页。

④ 《苗族古歌》，田兵编选，贵州人民出版社，1979年，第117、183页。

旨在保证安全和富足。在修建房屋时，以枫木为“中柱”——这简直就是“建木”一般的“宇宙轴”了。所以搬迁后定居时还要先栽枫树。因为枫木能生人，枫木“活则定居，死则离去”，它保卫着苗家的幸福、蕃庶、生命和爱情①。

唐善纯还介绍苗族“枫神”的形象，确实很像蚩尤。

> 湖南城步县苗族有祭“枫神”为病者除鬼疫的传统风习。扮“枫神”者，头反戴铁三脚(“火塘”锅架)，身倒披蓑衣，脚穿钉齿鞋，手持上粗下细的圆木棒。这位令人生畏的“枫神”就是“剖尤”(牛公公)。②

这跟汉画里的蚩尤乃至“䝞张”都很相像(参见插图265)——无怪乎有人连“䝞张”都当成蚩尤。

唐氏还介绍苗族对枫木之珍爱云：“苗族祭祖时所用的鼓必以枫木挖成，绘有蝴蝶纹。杀牛所用棒亦为枫木制成。杀时对牛说，枫木棒会指引它回到蝴蝶妈妈之家——枫木中心去。”这里枫木棒与牛似乎有一种生克关系，就像古人要用桑木烧大龟(玄冥)一样。除建房以枫木为“中柱”外，“小孩病时到枫木前拜祭”，契约刻木也必用枫③。

或说：“枫树生妹榜妹留(蝴蝶妈妈)，妹榜妹留生人类及一切动物，是母系社会在想象中的反映。”④蝴蝶由青虫蛹里化出，极容易使人联想到“诞生—死亡—复活”的循环。希腊人或认为

① 参见杨正伟：《试论苗族始祖神话与图腾》，《贵州民族研究》1985年第1期。

②③ 唐善纯：《中国的神秘文化》，第23～24、104页。

④ 田兵等：《苗族文学史》，贵州人民出版社，1981年，第54页。

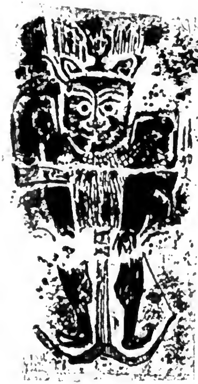


图 265　颇似蚩尤的"蹶张"
（汉画像石）

"蹶张"是"踏弩"力士，汉画常见，形象奇特又有趣，跟"执五兵"的蚩尤颇为相似。苗族"枫神"也"武装到牙齿"，可能是蚩尤的一种形态。

人死后灵魂变成蝴蝶。"庄生晓梦化蝴蝶，望帝春心托杜鹃。"家喻户晓的《梁山伯与祝英台》也是死后化蝶。而枫木在此当然也

是一种“生命树”。《苗族史诗》里也有《古枫歌》和《蝴蝶歌》①。它们跟《古歌》一样讲“人类起源于枫木”②。近日徐华龙有专门研究。

这样，人死后，“第二生命”或“灵魂”就必然复归于枫树，这样枫树就有些“祖灵”的意味了。因为——

> 人类的妈妈“妹榜妹留”是枫树心生出来的，枫树便是她的老家。所以，苗家尊崇枫树。由于蝴蝶妈妈死后回到枫木老家里去，这又成了苗族的风俗：人死后灵魂要送回老家去才能得到安息。③

曹翠云说：“苗语中有个常说的短语：tɕu^{6}（一）tiu^{6}（棵）tɕu^{5}（树）maŋ^{2} ŋo^{4}（枫），通常意为“一棵枫树”，同时，也隐喻为“一个祖先”的意思④。这个祖先就是蚩尤。她同样以《苗族古歌》及苗族传说为证，也注意到了《山海经》的蚩尤“桎梏”化为“枫木”⑤。

更重要的，枫木被现代苗族等称为“龙（之）树”。而蚩尤曾化身为“龙”，为“枫”，而且《大荒南经》恰恰说：“有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇；有木生山上，名曰枫木（枫木，蚩尤所弃桎梏）……”看来这“赤蛇”跟“枫木”有一种共生乃至互转的关系——赤蛇

---

① 参见马学良、今旦译记：《苗族史诗》，中国民间文艺出版社，1983年。

② 陶阳、钟秀：《中国创世神话》，上海人民出版社，1989年，第118页。

③ 苗青：《苗族祭鼓节的由来》，《南风》1982年第6期。

④⑤ 曹翠云：《从古代苗语看古代苗族历史文化的痕迹》，《中央民族学院学报》1982年第1期，第12、13页。

者亦蚩尤所化，"赤"是"蚩尤血"的涂染或所化，更具可能。所以这赤蛇—枫木不但是一种"龙树"，而且可以视为龙血之树，蚩尤之树。他如《尔雅翼》、《述异记》及《南方草木状》等书所载枫树之"人形"瘿瘤，所谓"枫人"、"灵枫"、"枫子鬼"等，跟蚩尤有没有关系，还需要进一步论证。

在苗族史诗里，妹榜妹留，苗语指"蝴蝶妈妈"，是人、兽、神的共同母亲，而她却由"蚩尤之械"的枫香树所化，可见枫木又是一种"宇宙树"（Cosmic Tree）兼"生命树"。

散居在黔东南山寨里的僅家人跟苗族有很深的文化关系。他们的寨畔家沿跟苗族同样爱栽古枫。据说，"枫树被僅家视作弭灾禳福的图腾"[①]。有关枫木的仪礼很多。

苗族还用木鼓代表枫树。"既然祖宗的老家是在[枫]树心里头，木鼓就是象征祖宗安息的地方，后来，祭祖便喊成了祭鼓"[②]。祭祀祖灵跟引导亡魂回归"蚩尤之树"（枫木）是一致的。这跟前述蚩尤与鼓的"血缘"同样大有文章可做。

这样，苗族的招魂仪式，有的就必须用《枫木歌》或《焚巾曲》里的某些内容将亡魂引导到蝴蝶妈妈的老家——枫树心——里去（参见前引文）。

而令人惊讶的是《楚辞·招魂》的结尾居然也是：

湛湛江水兮，上有枫！
目极千里兮，伤春心。
魂兮归来，哀江南！

---

① 张雍德：《僅家的图腾崇拜和"送嘎帕"》，引见《少数民族民俗资料》，全国民俗学少数民族民间文学讲习班，1983 年，上册，第 31 页。

② 苗青：《苗族祭鼓节的由来》，《南风》1982 年第 6 期。

王孝廉先生发现了这里"魂归"上有枫木的江水(或江南)跟苗族引魂回归枫木(蚩尤树)的内在联系。他说:

> 圣树的崇拜与祖灵的信仰是分不开的,许多民族相信祖灵是来自森林,人死之后,其魂鬼再回归森林。……《楚辞》招魂是起源于楚地与枫木信仰有关的招魂巫术仪礼的巫歌。所以江南应该是泛指江南楚地,也即是苗蛮九黎族群所居之地,招魂是为了让亡灵回归祖林。①

这就益加证明楚文学跟苗文化有密切的血缘关系,甚至于作为"三苗"首领的蚩尤跟楚文化都可能有神秘的干连,只是我们研究得太空泛、太肤浅罢了。

黄帝/蚩尤:晴雨或明暗之冲突

这样,再转回头看一看黄蚩之战或炎黄之战。

黄帝最主要的勋绩是战胜蚩尤。黄、蚩之战是中国南北民族文化大冲突、大交会、大改组的头等大事。此事研究的人至多,我们已发表的著作也屡有涉及。本书有关旱魃诸节作了讨论。这里略"雨旱之战"而详"鼓乐之攻"。

"雨旱之战"主要讲:蚩尤创造兵器北上征伐黄帝。黄帝命

---

① 王孝廉:《乱神蚩尤与枫木信仰——兼论楚辞国殇与招魂》,《庆祝苏雪林教授九秩晋五华诞国际学术研讨会论文集》,成功大学中文系,1991年,台南,第16、19页。

令应龙在冀州之野攻击他。应龙是以有翼飞龙出现的云神，把雨水都吸收、保存在云气里。因为黄土高原的部落擅长"旱战"。而习于云雨雾瘴的蚩尤却请来风伯雨师制造狂风暴雨。黄帝调来"西域"天女旱魃（或说她是黄帝女儿）止住了淫雨，趁机杀了蚩尤，以其"太阳"之光刺与威烈解构了"黑暗"的浑茫。

这故事有许多异文，例如变黄蚩之战为炎黄之战，等等。

郭沫若的《中国史稿》与此说较为接近："蚩尤原在东南方（引案：此系调和东方说而来，实应为中南或西南），习惯于阴雨气候，黄帝则属于'迁徙无常处'的北方游牧（案：也可能是"游农"）部落，能适应干旱的环境。"

《述异记》说："蚩尤能作云雾。"《太平御览》卷十五引晋虞喜《志林》说："黄帝与蚩尤战于涿鹿之野，蚩尤作大雾弥三日。军人皆惑。黄帝乃令风后法斗机以别四方，遂擒蚩尤。"此事亦见于《古今注》和《黄帝内传》等书。雾瘴自然更是南方山区的经验，所以蚩尤才会利用它。破阵之法，所谓"法斗机"，大概是仿"式盘"之类，利用磁性让斗杓之柄来"司南"，至早是春秋战国的事。《通鉴外纪》更说"轩辕作指南车，以示四方"，当然更晚近。然而南方的蚩尤利用雨雾隐蔽作战，不幸雨过天晴，被黄帝打败，则极为可能；在神话学上仍然可以视为"光明"解破"混沌"或"黑暗"，这已在"混沌英雄"章论述，这里着重交代其历史性的背景。

《大荒东经》说："大荒东北隅中，有山名曰凶犁土丘。应龙处南极，杀蚩尤与夸父，不得复上。故下数旱，旱而为应龙之状，乃得大雨。"（359）夸父是西部偏南的盗火英雄，王孝廉、叶舒宪等说夸父是跟"太阳火"对立的水神；其与蚩尤并举，领地自不会太远。应龙（云神）则是黄帝的部属。

《史记·五帝本纪》是把炎黄之战、黄蚩之战分开来说的，跟

《逸周书》等不同，现在简要比照如下：

《逸周书·尝麦解》	《史记·五帝本纪》
命赤帝分正二卿，命蚩尤于宇少昊，以临四方，司□□上天未成之庆。	轩辕之时，神农氏世衰，诸侯相侵伐，暴虐百姓，而神农氏不能征。于是轩辕乃习用干戈，以征不享，诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴，莫能伐。
蚩尤乃逐帝，争于涿鹿之河，九隅无遗。 赤帝大慑，乃说于黄帝，执蚩尤，杀之于中冀。	炎帝欲侵陵诸侯，诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵，治五气，艺五种，抚万民，度四方，教熊罴貔貅貙虎，以与炎帝战于阪泉之野，三战，然后得其志。
以甲兵释怒，用大正顺天思序，纪于大帝。用名之曰绝辔之野。（黄怀信等校本，下·781－784）	蚩尤作乱，不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯，与蚩尤战于涿鹿之野，遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子，代神农氏，是为黄帝。（1·3）

在《逸周书》里，"赤帝/蚩尤"是两回事，而且还是敌国，是赤帝请求黄帝执杀蚩尤的（赤帝可能即炎帝）。

在《史记》里，神农自神农，炎帝自炎帝，蚩尤自蚩尤，而且确实发生了两场战争——这有可能因为名称歧出，传闻异辞，一件事变成了两件事。但炎帝与蚩尤决非一人。

神农氏之称晚出，跟古老的炎帝（赤帝）不同。皇甫谧《帝王世纪》等才把他们捏合在一起，说："《易》称庖牺氏没，神农氏作，是为炎帝。"（103）

我们认为，炎黄/黄蚩分别发生冲突的说法要比蚩尤即炎帝说可靠一些，合理一些。炎黄之战是兄弟阋墙，炎帝姜姓，羌戎

的成分大一些；黄帝姬姓，是跟羌戎等杂处的夏人。他们分明是"叠居"或"近邻"，血统上、婚姻上、文化上交杂十分严重。最近读石兴邦论文，他竟认为汉族前身的"华夏族"出现的最早信息，应是"炎帝与黄帝坂泉之战以后，两族融合为一"，按照世界史公例，"近亲部落的联合或联盟——包括通过战斗而联结——就是民族形成的开始"①。他称夏人为"龙帜部落"，那么姜人系牛羊之"帜"，两族并非一部，却是亲邻。

而黄蚩之战则是北/南或龙/蛇两大敌对部落的生死之争，跟炎黄之战不大一样。但此二战极为相似，也有可能为一事之分化，由黄蚩之战裂变出炎黄之战来。

可见《逸周书》赤帝是慑于蚩尤而求之黄帝。跟《史记》等书所叙不同。郭沫若说赤帝可能指炎帝部落一支的共工氏（这不一定）。此时他已放弃旧说（蚩尤一黎民，有苗之先）而采用顾、徐等的"东方说"了。他写道："由于蚩尤从东向西发展，夺取共工部落的土地；共工氏'振滔洪水'，危害了夷人部落的利益，双方利益冲突，爆发了激烈的战争。"②这里争夺的却是黄蚩圣战的涿鹿（郭说在太行山东侧），是很奇怪的。赤帝求援并联盟于黄帝，取得了胜利（这"下一本"便是《山海经》所说的黄帝杀蚩尤了）。这个说法其实也并不圆满。我们不能囿于《逸周书》。但"炎黄"可能有一场小战，后来联合，这发生在前；接着黄蚩又发生一场大战，略后一些，这种可能也还存在，目前无法决断。

---

① 石兴邦：《中国文化与文明形成和发展的考古学探讨》，《亚洲文明》集刊，1995年，第3集，第8页。

② 郭沫若：《中国史稿》，第1册，第123页。

战鼓败蚩尤

有个黄帝利用军乐(主要是战鼓)打败蚩尤的传说。主要内容是:黄帝用牛皮做战鼓,敲打不止,有翼的蚩尤便不能飞,于是被杀。

《天中记》卷四三引《黄帝内传》:"帝(黄帝)伐蚩尤,玄女为帝制夔牛鼓八十面,一震五百里,连震三千五百里。"

清吴任臣《山海经广注》引《广成子传》:"蚩尤铜头,啖石,飞空走险,[黄帝]以馗牛皮为鼓,九击止之。尤不能飞走,遂杀之。"这里说蚩尤能飞,是因为后世将蚩尤等同于商周彝器上的"有翼"饕餮。而听到鼓声,他就不能飞了。《归藏》(据马国翰辑引)则说黄帝杀蚩尤于青邱之后,作《棡鼓之曲》十章(每章俱有曲名,兹略)。有的书则说,黄帝以棡鼓为"警卫"。《通典·乐典》则作黄帝吹"角"作"龙吟"以御魑魅,战败蚩尤。这些似乎都是从黄帝以军乐制伏蚩尤生长出来的。

马王堆出土《十大经·五政篇》说:"黄帝于是出其锵钺,奋其戎兵,身提鼓鞄(桴),以禺(遇)之(蚩)尤,因而禽(擒)之。"(《经法》,第55页)可见黄帝确曾利用战鼓,战败并擒获蚩尤。

这些记载都很晚近,但是根源却颇古老。专家们注意到《山海经·大荒东经》紧接应龙杀蚩尤与夸父于凶犁土丘之后所说的"夔——鼓"故事实际上是黄蚩之战的延伸,或插曲,只是可能有脱略耳。

东海中有流波山,入海七千里。其上有兽,状如牛,苍身而无角,一足,出入水则必风雨,其光如日月,其声如雷,

其名曰夔。黄帝得之,以其皮为鼓。橛以雷兽之骨,声闻五百里,以威天下。(361)

夔是个很奇怪的东西,主要有三种形态(参见彩色图版)。

一种是野牛或犀牛。如《论衡·是应篇》在河中“时出浮扬”的“仓兕”(其习性有如河马)。用牛皮蒙鼓恐怕比铜鼓还早。这种仓兕“善覆人船,因神以化”,就像河马弄翻小船那样。根据海明威小说改编的美国电影《乞力马查罗山之雪》就有河马撞翻小艇的有趣场面。但记载却强调其为牛。上文说,蚩尤牛蹄牛角,那这夔牛可能是蚩尤的一个化身。黄帝是剥了蚩尤皮来蒙鼓(《黄帝四经》说是剥他的皮做箭靶)(参见插图266)。

图266　夔牛

(河南南阳汉画像石)

这种独角,身有斑纹的怪兽,非犀非马,似是夔牛(或说“狡”兽,或说“解廌”),但身躯还应粗短肥壮一些——有些为了画面需要,尽量拉长,拉成“夔龙”了。这是蚩尤化形之一。其模特主要是犀。

“夔”的第二种形态是猿猴,即见于甲骨文的“夒”(猱),是一种“水猿”。但是不大听说用猴皮做鼓,跟蚩尤也没多大关系,暂不说它。

第三种是龙鳄之状,即鲟。《吕氏春秋·古乐篇》说颛顼氏

“令鲜先为乐倡，鲜乃偃寝，以其尾鼓其腹，其声英英”（1・285）。《山海经》所谓“雷兽”，原型之一就是这种能鼓腹发声的鳄鱼。这是音乐溯源神话。

后世曾以鳄皮做鼓。《说文解字》卷十一鱼部：“鼍，鲜鱼也，皮可为鼓。”鲜就是鼍。《中山经》说岷山，江水出焉。“多鼍”。郭注：“似蜥易，大者长二丈，有鳞彩，皮可以冒鼓。”（156）这当然指扬子鳄。其大者又似湾鳄。鳄皮为鼓，已在考古上获得证明。商代有“双鸟饕餮纹铜鼓”（或说西周前期物），其拟“革面，也用铜模仿鼍皮的鳞纹，其状很似”①，就是鳄鱼皮能制鼓，也能自鼓其腹而领袖群音的依据（参见插图 267）。

山西襄汾陶寺的“河南龙山文化”遗址发现鼍皮木鼓。报告云：

> 在大型墓中，成对的木鼓与石磬、陶异型器（或疑即“土鼓”）同出，放置位置固定。鼓身皆作竖立桶形，当系树干挖制而成，外壁着彩绘。鼓皮已朽，鼓腔内常见散落的鳄鱼骨数枚至数十枚不等，由之可证，原以鳄鱼皮蒙鼓，即古代文献记载的鼍鼓。②

安阳武官村 HPKM1217 商代早期墓葬西墓道还发现“木腔蟒皮鼓”的印痕③。“鼓横置，鼓腹桶状，双面蟒皮，鼓身可看

---

① 参见容庚、张维持：《商周青铜器通论》，文物出版社，1986 年，第 77～78 页。

② 参见《1978 1980 年山西襄汾陶寺墓地发掘报告》，《考古》1983 年第 1 期。

③ 参见《商周考古》，文物出版社，1979 年，第 86 页，图六四。

图 267　鼍甲纹铜鼓

（殷商，采自容庚、张维持）

长方形鼍甲纹跟鼍甲木鼓残痕证明殷商前后确实曾用扬子鳄的皮蒙鼓。"鼍鼓"不但摹拟扬子鳄的吼鸣，而且"呼应"着天上的雷声。这很可能就是传说里黄帝以夔皮蒙鼓，并击出雷声，战败蚩尤的"灵鼓"或"雷鼓"。

出清晰的饕餮面。鼓架也有大型饕餮作为装饰。"①黄帝曾经以蚩尤形象威慑天下。袁珂等说蚩尤像即饕餮纹。这殷商木鼓既以"蟒皮"蒙面，又有饕餮纹——从文化的行为继承上来看，是意味深长的。其实发掘者已怀疑其可能为"鳄鱼皮"②。信然。

殷墟木鼓"骨片"经鉴定为扬子鳄骨板③。

后来山东兖州王因新石器时代遗址发现不止一只的扬子鳄遗骸④，证明了扬子鳄的自然分布在殷商以前可达北纬 36°的黄河中下游地区⑤。

这样看来，无论是雷兽的夔，还是"龙身而人头"，并且自鼓其腹的"乐神"，其母型之一都是鳄鱼，而且有可能是湾鳄或马来鳄(Crocoelilus porosus)，亦即怪化的"龙"——所谓"夔魖"。这不但因为其皮可以冒鼓发出"天雷"之音，而且由于马来鳄呼气时触动"腭帆"，会发出"轰隆的吼声，有如远方传来的雷声"⑥。《本草纲目》引陈藏器曰："鼍形如龙，声甚可畏。长一丈者，能吐气成云致雨。"苏颂说它"夜则鸣吼，舟人畏之"。这都是"雷兽"取象的依据。作为一种"怪龙"，它应该也是蚩尤形象的来源之一。

---

① 参见《商周考古》，第 86 页，图六四。

② 参见《河南安阳侯家庄殷代墓地第 1217 号大墓》，第 27 页。

③ ⑤ 参见周本雄：《山东兖州王因新石器时代遗址的扬子鳄遗骸》，《考古学报》1982 年第 2 期，第 258、252 页。

④ 参见《山东兖州王因新石器时代遗址发掘简报》，《考古》1979 年第 1 期，第 14 页。

⑥ 文焕然、何业恒：《试论珠江三角洲马来鳄的历史变迁及其和"人与生物圈"变化的关系》，《活页文史丛刊》第 5 辑第 72 号，1982 年，第 3 页。

那么，为什么以雷兽之骨击雷神（夔）之腹鼓，却能使作为雷神的蚩尤飞不动，以致被杀呢？

原来这是巫术理论里的“以毒攻毒”，相亲即相克，亦即神话思维里互渗互动原理在起作用。原始巫术认为掌握了“部分”就能控制“整体”，例如取得蚩尤的头发做成“蚩尤之旌”（蚩尤旗），就等于割下他的脑袋“示众”，让文王吃伯邑考的肉酱，命后羿之子吃后羿的肉，就能使他们灭门、圮族、绝种，那么用雷兽之骨打雷神之腹，发出如雷的音响，就能令雷神丧胆，亡身，灭族——这就是“古典式”的“同性相斥，异性相吸”原理。

古人把“鼓”拟于天上的雷，称为“天音”；而雷，则是“天鼓”。《周礼·地官·鼓人》六鼓中有“雷鼓”。《艺文类聚》卷二引《河图帝通记》说：“雷者，天地之鼓。”《初学记》卷一引《抱朴子》佚文：“雷，天之鼓也。”屈大均《广东新语》也说：“雷，天鼓也。”《长沙子弹库楚帛书》或说亦有“天鼓”（李零释文，第53页；饶宗颐则读“天棓”）。《论衡·雷虚篇》说图画里，雷公如力士，左手引“连鼓”，右手以椎击之（参看“混沌篇”）。“夔鼓”，或本是蚩尤族的“神器”或“灵体”，正如夔魖是蚩尤的一个化身，它集中着部落及其祖灵的精华与神秘。掌握对方的秘密（包括负载、保藏这种秘密的武器或艺术品）就等于掌握对方的命运或“生命线”，能致其于死地。所以，一旦标志原始权威与政治合法性的“祖宗神器”被人攘夺，并且用以发出该部落神圣的乐声，那么这个部落在精神与肉体上就注定要崩溃，要灭亡。

所以，黄帝取得夔牛皮鼓，“九击”之后，“飞空走险”的蚩尤就再也飞不动，以至被杀。

苗族就崇拜“枫木鼓”。他们以英雄祖先蚩尤所化的枫木制鼓（参前），还传说“蝴蝶妈妈”和祖先神都住在枫木鼓里。“每十三年举行一次大祭，吹着芦笙到岩洞里去迎鼓出来，然后斗牛杀

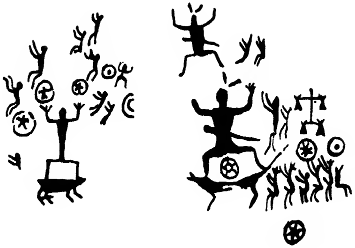


图 268 铜鼓祭

（广西左江—花山崖画）

铜鼓能够用以祭祀山川，炫耀军威，震慑敌人。所以黄帝能够击鼓败杀蚩尤。有时铜鼓祭还能够促使农稼或人丁蕃庶，看图右祭祀者"天根"挺举可知。

牛，吹笙跳鼓。"①这是他们神圣不可侵犯的重器、族宝。

南方铜鼓之用于军事，记载和民俗更多得不胜枚举（可以参看萧兵《黑马：中国民俗神话学文集》关于崖画与铜鼓的论文），而且有厌胜强敌的功能。左江—花山壁画祭祀山川的场面出现许多铜鼓或铜锣（参见插图 268），便有炫耀军威、震慑敌人的意图。

---

① 黄谷子、伍略：《寻找幽默》，《苗侗文坛》1997 年第 3·4 期，第 112 页。

壮族民俗里还保存着一个以牛皮鼓制服"恶神"雷公的说法。小英雄特伊不服从雷公"杀老人"的传统，以牛肉代替老人肉祭神，并让乡亲分享。雷公大怒，"飞下天来要劈死特伊，特伊用牛皮鼓蒙成一面大鼓，与雷公的铜鼓对抗，雷公没办法，只好算了——实际上是失败了——为了避免雷公再来捣乱，大家便大击牛皮鼓，并跳皮鼓舞。因为皮鼓制服了雷公，壮族群众便叫它做'雷鼓'"①。这则神话不但帮助我们解读战鼓制胜蚩尤的奥秘，还暗示我们蚩尤在某一时期曾经异化为南方"恶"的雷神。

闻一多《伏羲考》说苗人洪水遗民故事里的雷公可能指中原神话里的共工。我们屡次说这雷公可能是由蚩尤对立转化而来，并与"葫芦神"伏羲对抗的"恶神"。蚩尤本是跟羲娲同格的混沌（前者主要是牛体"浑脱"或皮鼓，后者主要是"葫芦：混沌"）；但他一旦变为雷神，就跟倏忽焉在的"雄虺：共工"一样变成解破混沌的冲击波——混沌英雄常常这样"对转"或"异变"。

在南方洪水遗民—兄妹结婚故事里，雷公拔下自己的牙让伏羲女娲种植，长成葫芦瓜，变出葫芦籽，或剁成碎块，变做万民，这实际上暗示蚩尤—雷神是人类真正的祖先。

雷公≈蚩尤≈共工

这只是我们从南方洪水故事里逻辑地推演出来的可能。现代苗族学者乃至群众都坚决反对这个说法。住在"壩子"里的兄弟民族最怕的是山洪暴发，猝不及防，最恨的是雷公，因为雷雨是他带来的。洪水遗民故事，兄妹有个年轻而勇敢的父亲，在跟

---

① 参见蓝鸿恩：《历史的脚印》；胡仲实：《试论雷神形象的历史演变》，《南宁师院学报》1984 年第 4 期，第 13 页。

雷公(或天神)的斗争中英勇地牺牲了。不知其名。或称老伏羲。汉画里(例如最有名的武梁祠和沂南汉墓画像石;参见前举插图 262)就有一位大神抱着日月神伏羲女娲——有的苗族群众就指认为"剖尤公公",即蚩尤。这更加意味深长。蚩尤成了苗人传说始祖或帝神,地位竟比羲娲还高。

蚩尤曾经化牛、化犬、化蛇,这些"平凡"的动物一旦神化,就能够威慑强敌,乃至助成丰穰;用它们——从蚩尤到圣牛神犬蛇龙——作为"饕餮"的模特,当然也会达成同样的目的。所以,如罗泌所说,"三代彝器多著蚩尤之像",以其与"饕餮"(纹)对位,根据不明,但道理却有。

这就说到《龙鱼河图》等书说的黄帝"画蚩尤形象"便可以威慑天下的原由了。

首先这是炫耀战果,如"被动式"割体葬仪那样镇压强敌。这就像马王堆汉墓帛书所谓《黄帝四经》里《正乱篇》所说的那样:

> 黄帝身禺(遇)之(蚩)尤,因而禽(擒)之。剥其□以为干侯(盾牌与箭靶),使人射之,多中者赏。劗其发而建之天,名曰"之(蚩)尤之署(旌)"。充其胃以为鞫,使人执之,多中者赏。腐其骨肉,投之若醢,使天下雜(咂?)之。……①

手段极其"残酷",目的在不使其灵魂在躯体某一部分上复活。这是消极巫术,积极的则是利用其凶猛,威慑敌害。

我们在《傩蜡之风》等书里曾提出,黄帝图绘蚩尤形象以威

① 《经法》,文物出版社,1976 年,第 61 页。

图 269　神物盾

（广州龙生岗东汉晚期墓 M1013 号出土漆盾）

此盾上绘神人，跟黄帝画蚩尤形象威慑天下的意旨暗合。此神有角，獠牙，兽爪，身披鱼鳞，鬓发"锋利"，跟蚩尤形象也有相似之处。而且，它使人想起汉画"蚩尤"或"蹶张"的样子来。

服他人，这跟珀尔修斯(Perseus)或宙斯(Zeus)把"蛇发女怪"墨杜萨的头颅装饰在盾牌上一样(敌人只要看她一眼就会变成石头)，是利用"丑怪"的强敌来吓唬敌人，同是"以毒攻毒"，兵器或礼器上装饰狞厉的饕餮主要目的也是如此；在这个意义上说，罗泌们以为三代彝器上的"兽面纹"是蚩尤的肖像，是有根据的。

汉代的盾牌也饰有"兽面"或神物之像。山东沂南汉墓有"兽面盾牌"的画像出现，且有榜题曰"铁楯"。广州龙生岗东汉晚期墓(M1013)出土漆盾，上绘怪神(参见插图 269)，跟《龙鱼河图》之说暗合。特别是此神与蚩尤形象颇有相似之点，意味深长。《述异记》所载秦汉间说，蚩尤形象与之尤近：

人身牛蹄　（盾上怪神人身披鳞甲而兽爪）
蚩尤齿，长二寸，坚不可碎　（怪神有獠牙）
耳鬓如剑戟　（怪神鬓发似刀刃）
头有角　（怪神有角）

当然，要证实其为蚩尤，还有工作要做。例如汉画里“蚩尤”或“蹶张”的许多“细节”，就值得与此图对较。

但是蚩尤—饕餮的造像决不仅仅是辟兵、御魅、厌敌、镇恶，它还可能增进兵器及其原料的“生产”和“威力”。因为蚩尤能够“受卢山之金（金属）而作五兵”（《管子》），他还是寻矿者和炼金者、铸器者。铸之于鼎彝干戈，肯定能在技术/巫术上强化武器的力量。前面说蚩尤所化之蛇龙、犬牛都是潜在的促进丰收的“生产要素”，那么开发这种圣俗兼具的文化资源并将其形诸图像，肯定能够加强综合国力。

又者，论者以为蚩尤像槃瓠那样曾化身神犬，饕餮曾以狗为模特（这，证据嫌少），《山海经》里与蚼犬、穷奇等值的，以藏獒为母型的“狡”犬，“见则其国大穰”（《西山经》玉山西王母居处，“有兽焉，其状如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，见则其国大穰”，此兽似犬而又若牛，说不定叠合着犬/牛的双重特性，与蚩尤化身接近），其为丰产力量似可无疑。而“狡犬：蚼犬：穷奇”母型的藏獒，我们认为可能与所谓“掘金蚁”对位，“掘金蚁”和“寻矿犬”能发现金属矿床，蚩尤曾受卢山之金，而饕餮寄像于青铜器物：三者之间是否有些连带关系呢？

而《述异记》说“铜头铁额”的蚩尤“食铁石”，《龙鱼河图》说蚩尤“铜头铁额”并且“食沙”，而“造五兵：□、杖、刀、戟、大弩”，铁井庆纪指出，这表示蚩尤能够把造五兵的“原材料”（矿石）吃

到肚里进行冶炼和铸造①；而"掘金蚁"甚至"穷奇：饕餮"之类"猛兽"不是也极其贪嘴，食及"黄金"吗？——从这个角度看，这些都可以看做被初民视为神秘的锻冶工"铸造金属(器)"的"寓言"(所以，郑在书认，为蚩尤实在是工匠神兼农业神，参见"理论部分"第10章)。

三苗，驩兜，丹朱

历史上有尧(或舜)战丹(朱)水或流放丹朱于南方的传说。这跟尧/舜之"放"或"战"三苗也是一致的。

尧/舜对三苗	尧/舜对丹朱
〔尧〕与有苗战于丹水之浦。(《汉学堂丛书》集《六韬》) 昔尧以天下让舜，三苗之君非之，帝杀之，有苗之民，叛入南海，为三苗国。(《海外南经》郭注)诸侯有苗氏，处南蛮而不服，尧征而克之于丹水之浦。(《帝王世纪》) 〔附〕昔者三苗大乱，天命殛之。……高阳乃命禹〔于〕玄宫，以征有苗。(《墨子·非攻篇》)	尧战于丹水之浦，以服南蛮。(《吕氏春秋·召类篇》) 帝〔尧〕使后稷放帝子丹朱于丹水。(今本《竹书纪年》) 后稷放帝(尧)子丹朱于丹水。(《史记·高祖本纪》正义引《汲冢纪年》；参见《海内南经》郭注)

① 参看〔日〕铁井庆纪：《黄帝与蚩尤的争斗故事》，《东方宗教》第39号，1972年，东京，第61页。引见郑在书。

可见它们说的是一回事。

南方部落集团里有"驩兜：三苗"。

"驩兜"(头)是苗人文化英雄，或三苗的一支(先民)。

《山海经·大荒北经》说："西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。颛顼生驩头，驩头生苗民。苗民，厘姓，食肉。"(436)其世系是：

颛项——驩头——苗民(厘姓)

颛顼是东北夷先祖，被"组合"到南方苗民集团里来，这跟高阳氏(颛顼)被拉扯为"楚人祖先"一样(请参看《楚辞文化》第197～199页)。

驩头被说成苗民之先，他们的特征却是基本一致的。前引《大荒北经》说：

西北海外，黑水之北，有人有翼，名曰苗民。……厘姓，食肉。(436)

《海内经》说：

有人曰苗民(郭注："三苗民也。")。有神焉，人首蛇身，长如辕，左右有首，衣紫衣，冠旃冠，名曰延维，人主得而飨食之，伯天下。(456)

这也就是《海外南经》的三苗：

三苗国，在赤水东，其为人相随。一曰三毛国。(193)

《神异经·西荒经》之"三苗：饕餮"由《山海经》演出。

西方荒中有人，面目手足皆人形，而胳下有翼，不能飞；为人饕餮，淫逸无理，名曰苗民。

"三苗：饕餮"相应，其说来源颇早。尧放"四凶"里的"三苗"一般都认为与"饕餮"对应(三苗先祖蚩尤也因而可能为饕餮取象依据之一)。

苗民的性征与驩头完全一致。《海外南经》讙头国，其人就"人面有翼，鸟喙，方捕鱼"(189)，亦即与"丹朱"一致。

《神异经·南方经》："南方有人，人面鸟喙而有翼，手足扶翼而行。食海中鱼。有翼不足以飞。一名鸦兜。《书》曰：'放鸦兜于崇山。'一名驩兜。为人狠恶，不畏风雨禽兽，犯死乃休耳。"

《博物志·外国篇》："驩兜国，其民尽似仙人。帝尧司徒。驩兜民，常捕〔鱼〕海岛中，人面鸟□〔身〕，去南国万六千里。尽(画?)似仙人也。"

《海内南经》郭注："驩兜，尧臣，有罪，自投南海而死。帝怜之，使其子居南海而祠之。画亦似仙人也。"(190)

最主要的：

(1)有翼(似鸟或有鸟喙)，但不能飞；
(2)人形，或人面；

(3)食鱼，或食肉。

“讙兜(头)”可写作“讙朱”(《山海经》一曰)，或“鴅吺”(《尚书大传》等)，而与“丹朱”通。金文有：

从丹从鸟，即“鴅”即丹朱之“丹”的繁化，丹朱鸟的简化。

《南山经》说：“柜山……有鸟焉，其状如鸱而人手，其音如痺，其名曰鴸，其名自号，见则其县多放士。”陶潜诗称为“鴅鵊”。

袁注认为即鴅鴸鸟或丹朱(191)，是极。

《郑季宣残碑》说“虞(尧)放鴅”，韩愈《远游联句》诗“开弓射鴅吺”，孙注谓《史记》鴅吺即驩兜字，《古文尚书》亦以驩兜(丹朱)为鴅吺。杨宽据以发挥：“丹朱之名丹，固因其处于丹水丹阳之故；至驩兜则又丹朱之音变也。”①朱芳圃以为“朱即驩兜、驩头之简名”②。而闻一多更揭发“驩兜：浑沌：丹朱”三者的可通转与可置换③。它们都是“混沌英雄”的种种形态。

又，尧的“放逐”丹朱，跟《南山经》“鴸”见则其县“多放士”相合。

以上可知，“苗民：驩兜：丹朱”曾化形为红色的水鸟(孙作云《丹朱考》以为“丹顶鹤”，我们觉得也可能是朱鹭一类涉禽)。

---

① 参见杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》7·上。

② 朱芳圃：《中国古代神话与史实》，王珍整理，中州书画社，1982年，第3页。

③ 闻一多：《庄子内篇校释》，《古典新义》上·274。

三苗"厘"姓，丹朱也"狸"姓。

这"厘：狸"跟"黎"音通，与"祝融：重黎"也是扯不开的。《左传》昭二十九年说："颛顼氏有子曰犁，为祝融。"（下·2124）《礼·月令》郑注、《五经要义》等述作黎。其大意是：

颛项——犁（黎）：祝融

其"繁化"则见于《史记·楚世家》等书，大要是：

颛项—[重—木正句芒 / 黎—火正祝融]—黎方（古黎）—[苗民（厘姓） / 黎族]

而《山海经·大荒南经》说："鲧妻士敬，士敬子曰炎融，生讙头。"其世系是：

[鲧 / 士敬]—炎融（祝融）——讙头（驩兜：三苗：丹朱）

可见连"讙头"也被组进了南方化的"祝融：重黎"系统。童书业先生就据以说："'炎融'之名与丹朱亦有关联，祝融为南方楚国之祖先神，故丹朱驩兜并居南方。"①

1989年，江西新干县大洋洲商代遗存里出现了一件"玉羽人"，枣红色的青田玉，通高达115厘米，相当精美（参见插图270）。有人认为它"身有羽毛、肋下有翼；作跪坐式；头顶有三个套环（案：被理解为链索），第一个特征〔就〕自然使我们想起'苗

① 童书业：《春秋左传研究》，上海人民出版社，1983年，第11页。

图 270 鸟喙羽人

（江西新干大洋洲出土玉饰，商代）

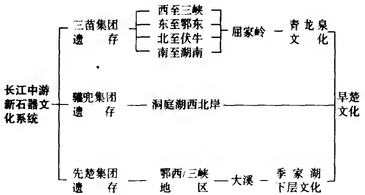
这个“羽人”头上有“链”，颇像被羁押的奚奴或羌。或说有翼之“苗民”形象；其“鸟喙”突出，又似驩兜－丹朱。

民’”；因为是奴隶，所以跪坐，头部被绳系①。我们觉得很有道理。但是，其有“鸟喙”，更容易使人想到“驩兜：丹朱”。

在考古学界，俞伟超等专家认为，以江汉平原为中心的长江流域中游确实有一支有异于黄河流域的南方新石器文化，其区划与分布②，大体是：

① 彭明瀚：《玉羽人与苗民》，《中国文物报》1998 年 4 月 22 日。

② 参见俞伟超：《先秦两汉考古学论文集·先楚与三苗文化的考古学推测》，文物出版社，1986 年。



这说明《山海经》的记载在许多方面是准确的；而且，据其所述，"驩兜集团"和"三苗集团"之间不但文化－民俗形态是相同，而且可能还是递嬗演进的，值得考古学界注意（讨论参见《楚辞文化》第246～251页）。

第二章

帝俊及其亲属

重提夷夏东西

《山海经》是由青齐的早期方士编纂或整理成书的。青齐早已进入“华夏：核心文化”序列。齐(脐)——世界脐——还曾自认“世界中心”。他们基本上是夏商周三代“正统”文化哺育下的华夏人或中原人(虽然青齐地处中原之东缘)。“华夏”以东(夷)西(夏)两大集群及其文化为基本或内核,吸收周边四方百族(少数民族或特殊民族)的血液和文化逐渐形成。所以华夏人及其“想象地理学”经典《山海经》也以东(夷)西(夏)两大集群的世系和文化为轴心。他们的传说始祖分别是帝俊和黄帝。

“黄帝”在《山海经》里凡 12 见,叙世系者 4。

“帝俊”在《山海经》里凡 14 见(另有 2 处相关),叙世系者 9。

“黄帝”,还涉及它的“分身”或同格神轩辕(在《山海经》之后合而为一);特别是与其并称、同属“少典”之后的炎帝。

炎帝一系是姜姓集团,是所谓“羌戎”的主体;其“世系”或

"族缘"人物,《山海经》也叙说颇繁 严格说《山海经》是四系(还有南方苗人一系),我们已有论述。

傅斯年分析《大荒东经》"帝王"事迹以后说:

> 我们可说帝俊竟是《大荒东经》中唯一之神。此外少昊一见,谓其孺颛顼于此,黄帝二见,一谓其为处于东海之渚的禺猇之祖,一谓其得夔;舜一见,谓其为摇民之祖;皆不多见。①

这话是不错的。帝俊是"东"部数经、乃至整个《山海经》的重心。至于傅氏说"《大荒经》南西北三方中之帝俊,多是娥皇一故事之分化"②,若指上古母系女性为尊,分化出男神,倒也有理,但"帝俊"作为东夷始祖兼主神,已有相当之"主体性"与"独立性",决不可抹煞。

此正如郭沫若所说:"殷周人之祖先为《山海经》中的帝俊。……帝俊在《山海经》中为至上神之'帝',与黄帝并无血族的关系。"③

徐旭生揭示,《山海经》记事杂而不乱,除了讹脱错简之外,颇有秩序可寻,以传说先祖而言:

> ——炎、黄二帝主要在西方与北方,东方极少;
> ——共工传说散布在北方;
> ——后稷事迹主要在西方。

---

①② 傅斯年:《夷夏东西说》,《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》,商务印书馆,1935年,下册,第1106页。

③ 郭沫若:《中国古代社会研究》,科学出版社,1964年,第198页。

"东西南北无所不到的，除了帝俊，只有一个颛顼。"而帝俊、颛顼是东夷、东北夷先祖。而且，"古代的重要的大发明，差不多全出于他的子孙"①。不像《世本》和后来的史书，都归于黄帝系统（可参见齐思和：《中国史探研·黄帝的制器故事》）。还要注意三条：

(1)他的妻"羲和生十日"，那太阳却是他的儿子；

(2)他的另一个妻"常羲生月十有二"，那月亮又是他的女儿；

(3)有"奢比尸"或"五采之鸟"等为他的"下友"。②

——可见，地位崇高，神气十足，《山海经》里"要数帝俊占第一位"③。原因很多，我们觉得，这跟整理者"近水楼台先得月"，熟悉东部人神分不开。

蒙文通注意到，《山海经》跟中原传统史书不同，尤其与《竹书》——《世本》——《大戴礼·帝系》——《史记·五帝本纪》系列处在两个大系统里。《山海经》十次提到黄帝，"但它并没有以黄帝作为传说中心。它更多提到的历史人物是帝俊和帝颛顼"④——他们都是东（北）夷先祖！——"很多国家和历史人物，都被认为是帝俊或帝颛顼的后代，特别是帝俊，他在《山海

①②③ 徐旭生：《中国古史的传说时代》（简称《传说》），文物出版社，1985年，第69、70页。

④ 蒙文通：《略论山海经的写作年代与产生地域》，《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，巴蜀书社，1987年，第36、37页。

经》中的地位，俨然有如黄帝在中原传统中的地位”。① 所以——

《山海经》 以帝俊为中心

《世本》(系统) 以黄帝为中心

这都是事实。《竹书》出魏，《世本》自赵，那《山海经》只能来源于帝俊、帝颛顼发祥地的滨海的青齐(蒙氏等以为出自四川，除以“南”为首外多不合，《山海经》实多中心，“都广”最初在西北乃至西域；至于《山海经》以南为首、为上，可能跟神话思维及古地图画法相关，请参看理论部分)。

“俊：舜：喾：夒”的分分合合

《山海经》编成在东部，自然对帝俊世系要熟详一些，这部分历史真实性也较高。无怪乎王国维以来，研究殷墟甲骨刻辞和商史者不大顾忌征引怪力乱神的《山海经》。

当然这些世系传说性强，歧异纷纭杂乱，不能像《史记·殷本纪》的先公、先王序列那样当信史看，但史料价值仍高。

矛盾、暗昧和困难都是存在的。如果一切记载都毫无问题，那还要科学家做什么？任何假说都会在古旧、隐晦、艰奥、玄秘的文籍里引发出纷扰或困窘。我们只能抓住最主要的事实和理由，在众多的学说里筛选出一些粗牾较少、理据较多的论点来加

① 蒙文通：《略论山海经的写作年代与产生地域》，《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》，第36、37页

以补充和升华。

以帝俊来说，这样重要的传说先祖和人神不可能在《山海经》以外的先秦文献没有反映。从郭璞到王国维都指认其为帝舜，乃至帝喾；甲骨学家还发现了高祖夒。这条思路和步子都较为稳妥可靠。当然疑问和批评仍多。

章太炎《检论·尊史篇》说："帝俊生中容，高阳也（指混同于颛顼）；帝俊生帝鸿，则少典也；帝俊生黑齿，姜姓，则神农也；帝俊妻娥皇，则虞舜也（引案：是的）；帝俊生季厘、后稷，则高辛也（引案：大体对的）。"要照他这样刻舟求剑、胶柱鼓瑟，那《山海经》就不必做史学的研究，《古史辨》也要变成"古史亡"。蒙文通先生问道："《山海经》中同一篇内为何既有帝俊又有帝喾（如《大荒南经》）？而且如以中原传说的其他世系关系来理解帝俊，则将发生更大的混乱。"（《文集》1·39）那怎么办？难道帝俊只是独来独往、唯我独尊的"上帝"，在其他史书里找不到、或不应该去找任何的痕迹？难道《山海经》就只有"仅供玩赏"的神话？难道神话里绝对还原不出传说或历史？

上古文献里的传说人物（甚至历史人物）忽隐忽现，忽分忽合，序次颠倒，事迹矛盾，都很正常。唯其"混乱"，反倒真实。经过层积整合重构的秩序更加可疑（参见插图 271）。

成书在战国时期的《山海经》，"三位一体"的"帝俊：帝舜：帝喾"已经分离了。除帝俊、帝舜频频分别出现外，帝喾竟与帝舜平列叙述。

《海内北经》："帝尧台、帝喾台、帝丹朱台、帝舜台，各二台，台四方。在昆仑东北。"(313)

《大荒南经》："帝尧、帝喾、帝舜葬于岳山（郭注"即狄山"）。爰有文贝、离俞、鸱久、鹰〔贾〕、延维、视肉、熊、罴、

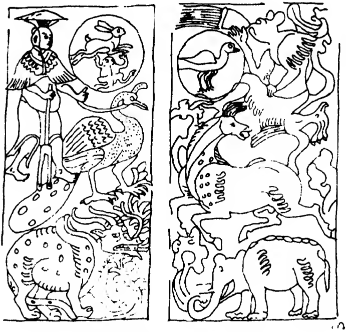


图 271 “帝舜：帝俊”控制天地诸神

（徐州铜山小李村汉画像石）

这是一幅有关帝舜的最重要的故事画（旧说神农，大谬）。两“片”不能割裂对待。这样，(1)舜的“象耕”（右图）“鸟耘”（左图），都有了着落；(2)舜，作为虞官（猎手），当然能够控制神马（右图）怪牛（左图）；(3)舜之“蓂荚”（纪年神草）见于牛口；(4)右图有翼风神不足控制太阳，应为舜部“飞廉”之类；(5)左月右日暗示帝舜（帝俊）曾升格为日月大神；(6)这样，风神也可能是“四方风”里东风之“劦”或“俊风”——帝俊（帝舜）曾经亲领东风。(7)舜披蓑衣如鸟翅，正是他曾化为“鸟工”的形象证明。

虎、豹；朱木，赤枝，青华，玄实。有申山者。”(380)

但目前还没有发现帝俊、帝舜并叙(《大荒东经》则同篇出现)。

独立出现“帝俊”是《山海经》古老性、可靠性的重要证明。书写“帝俊”者心目中，他就是帝舜。而——

(1)其他先秦史书中极少出现“帝俊”而只有“帝舜”；

(2)《山海经》出现帝舜(或与帝喾并举)，当是另一资料来源，而且较为晚出；

(3)这也说明，至迟战国时代，“帝俊/帝舜/帝喾”已经分离。

同样成书于战国，略后于《山海经》的屈原赋没有出现帝俊，却有帝舜(更多称重华)和帝喾，而且并现于一篇。在自传性强烈的《离骚》里除“尧舜”一类惯用熟语外，“摄提”就是重华帝舜之星(参见《史记·天官书》)，“孟陬”指的是“娵訾氏”常仪(嫦娥)，证明诗人自认为日月精华之所集聚，太阳神(高阳氏/重华帝舜)是其精神祖先(这个看法是我们《楚辞的文化破译》一书的支柱，一旦倾危，全书坍塌)。但是诗人却并言帝喾，而且对他的元妃有娀简狄不大尊重。

望瑶台之偃蹇兮，见有娀之佚女。
吾令鸩为媒兮，鸩告余以不好。
雄鸠之鸣逝兮，余犹恶其佻巧。
心犹豫而狐疑兮，欲自适而不可。
凤皇既受诒兮，恐高辛之先我！

他如果知道"帝喾"(高辛氏)与重华帝舜对位或同一的话，怎么会如此"无礼"地觊觎他的妻子、与娵訾氏常仪同格的有娀氏简狄呢?

他对玄鸟遗卵授孕神话，尤其是帝喾的无端介入也是深表怀疑的。《天问》：

简狄在台，喾何宜?
玄鸟致诒，女何喜?

同样的母题，还在《思美人》里回响：

高辛之灵盛兮，遭玄鸟而致诒。

若说这只是一般的神话讲述、神话批判，可对帝舜就谨慎多了。

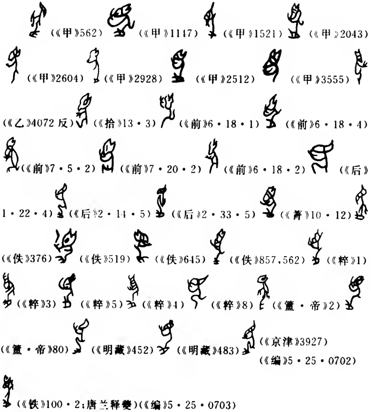
舜服厥弟，终然为害；
何肆犬体，而厥身不危败?

对于特称的帝舜(重华)，《离骚》在进行决定命运的"三次飞行"之前，隆重地依前圣以节中，就重华而陈辞，得其允诺、秉其"中正"之后才敢驷虬乘鹥，凭风上征。在《涉江》中，更是驾虬骖螭——

吾与重华游兮瑶之圃，登昆仑兮食玉英；
与天地兮同寿，与日月兮齐光!

可见，至迟到战国之时，帝舜已与帝喾分离，"帝舜：帝俊"的同位性也动摇了。但这不能导致否定前此他们曾是"三身一体"。

要确定"俊：舜：喾"之间的关系，还得从殷虚卜辞的"高祖"之夒分析开始。先把《甲骨文编》所收(《编》5·25·0702)抄录如下：



人形而有尾的动物最可能是猩狒猿猴之类（只有少数学者说是“玄鸟”或狻猊）。再看《甲骨文编》所收“猴”形：

（《甲》2336） （《甲》3452） （《拾》6·9） （《珠》19）

（《后》2·31·9 （《库》1010） （《乙》4718）

二者确实颇像。其中《珠》19恐怕还得收进上一组。头、尾、手、足兼具。头部较上一组为圆短，足部并不特大（看来孙海波先生是以头足区别二者，但《甲》2336的“图形”足部也较大）。

它们的头部基本有两种形态：一是尖顶（鸟头说自此而来），面部坡度很大，表示其是猿非人，即面角特小；第二种是顶部有分叉：或说是“角”（即可能转化为“夔”）①，或说是“耳”，或说表示头部人工畸变；暂时不好做结论。

立姿。有尾。“低首拜手”，而特大其脚——夸饰猿猴的“反踵”，或以下肢掌边着地行走，或有所“躧”，而如舞蹈之状。这样一来，确实最像《说文解字》卷五收于夊部的“夒”字：

> 夒，贪兽也。一曰母猴（案即猕猴）。似人。从页（头部），巳，止、夊，其手足。（中华版，第108页）

部首“夊”（上古音心纽微部，siwəi），是“行迟曳夊；夊，像人两胫有所躧也”；与它相对的“舛”，上古音昌纽文部，ɕʻiwən），实

---

① 参见袁珂：《中国古代神话》，第142页。

是两足"相背"，都是特大其足。整体像舞蹈，有所祝祷，似乎是祖灵化装跳舞一类仪式凝固于文字，即所谓"符号化"。

"夒：㞢"与猿猱

夒，中古音奴刀切；上古音泥纽幽部，nəu（从郭锡良），同音的有"猱"；近音的有日纽幽部的"柔"、"扰"（ȵiau），影纽幽部的"忧"、"优"（iəu）等（参见《金文编》）。刚好《山海经·海外北经》有：

> 柔利国在一目东，为人一手一足，反膝，曲足居上。一曰留利之国，人足反折。（232）

柔即猱即夒。《韵会》（十一尤）："猱，本或作夒，亦作獶，又作蝚。"

"柔利"无非"猱：夒"读音的拉长。《诗·小雅·角弓》"无教猱升木"，猱就是"夒"，猕猴也（参见《诗》疏引陆玑说）。

因为"夒"字是侧面像（也许《山海经图》同样如此），后人看起来就是"一手一足"。所谓"反膝"、"反踵"（夔枭阳），或"曲足居上"、"人足反折"，或"一手二足，拳反曲"（见《博物志》），"一脚一手反卷曲"（郭注），都是对猩狒猿猴独特的用掌边行走姿势的"曲写"，也就是《说文》之"夊"或"舛"的足部有所踊踏的情状，而卜辞"特大其足"之所示（参见插图 272）。

此外甲金文被诸家隶定为"忧"、为"扰"的字汇也跟这位"高祖夒"的尊容相似，证明将其定音为"夒：猱"（nəu）是大抵不差的。不同的是，"忧"字手举至头，足部依然"特大"或"反曲"。

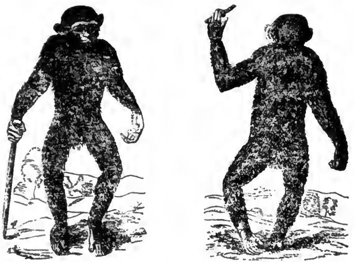


图 272　行走中的猿

（泰森第 1、2 图之“矮人”，实是猩猩之类；采自赫胥黎）

大猿行走中脚掌的别扭样子，当然很容易被说成“反踵”或“曲脚反肘”。

赫胥黎曾经描写过猿类行走的样子：

猩猩不能把它的脚掌平踏在地上，只用脚底的外侧边缘支持体重，脚跟大部分着地，而脚的最外侧的二趾则完全以趾头的背面着地，其他脚趾也都弯曲着，只有脚趾第一节的背面和地面接触。①

① 〔英〕赫胥黎：《人类在自然界的位置》，中译本，人民出版社，1972 年，第 36 页。

《山海经·海内南经》说:"枭阳国,在北朐之西,其为人人面长唇,黑身有毛,反踵,见人笑亦笑,左手操管。"(270)就是"猱:夒"的形象化。

郭璞《山海经图赞》说:

> 柔利之人,曲脚反肘。
> 子求之容,方此无丑。
> 所贵者神,形于何有!

——来由就在此了。而所谓"反踵",也见于巴西土著的猿猴状森林神古鲁比拉(Curupira),它像"是一个脚跟向前,脚趾朝后的丛林印第安人"①;其实同样是猿猴走路样子的夸饰。

一般说,"反踵:足跟向后"是自居"先进"的"文明人"对所谓"后进"的原始性部落的"文化偏见"之一,《山海经》在许多地方也不能免俗。"柔利"或"猱如"是一种猿猴,"反踵"不足为奇;但留利之"国",长着人足而又"反折"那就是对"文化他者"的近于侮辱的误读。"旧世界和新世界中最低劣的怪部落之一,就是以脚朝后而著称的那个部落"②;甚至近代还在"传说"这种"怪"民族,"其名称曾几何时引起科学界争论不已,他们被描述为'双脚与众相反',他们至今还保有那个古老的名称——对跖人(Antipodes)"③,指的是某些澳大利亚原住民。而希腊的埃拉托色尼早就批评过麦加斯芬、帕特罗克尔们讲述"那些睡着了

---

① 〔巴西〕索托·马纳尔:《巴西的土著居民》,《民族译丛》1980年第6期,第55页。

②③ 〔英〕泰勒:《原始文化》,第381页。

的，没有嘴的、没有鼻子的、一只眼睛的、长腿而脚趾向后（亦即“反踵”）的人们的故事”①，显然都是对所谓“蛮夷”的“曲解”。

《海外北经》紧接着“一目国”（即独目人，即“魅”），就是这柔利国：

柔利国在一目东，……一云留利之国，人足反折。(232)

“柔”字从“矛”、“留”字从“卯”，证明它们都含有 m 音，上古或有复声母而音为 * ml- （王昆吾面告）。与“猴”的古音“马流”一样。跟它有关系的是：

一臂国在其（三身国）北，一臂一目一鼻孔。(212)

奇肱（奇肱义近一臂）之国在其北，其人一臂三目，有阴有阳，乘文马。(《海外西经》，212)

跟柔利国的“一手一足”结合起来，艺术上或是所谓“剖开一拆半”表现；其“一目”，则又涉及猿猴化的独目巨人（Arimaspea）。一臂而独目者，北亚“异族 abasi 的肖像的特征便是基本的非对称：他们“有一条畸形的腿，上身只长出一条手臂，额头当中的一只眼‘令人想起俄罗斯吓人的云母眼’”②。所以我们必须注意“柔利：猱夒”在本质上与“独目巨人”乃至吃人“莽盖”的潜在联系（参看“草原之路七种人”章）。

---

① 参见〔苏〕波德纳尔斯基编：《古代的地理学》，梁昭锡译，商务印书馆，1986 年，第 114 页。

② 〔法〕鲍里斯·希克洛：《史诗英雄的幻化》，吴岳添译，《民族文学译丛》第 1 辑，1983 年，第 288 页。

"夒：猱"(nəu)之音跟"喾"(溪纽觉部，k'uok)韵部相去不远(杨宽甚至说，那卜辞高祖之名"必读如告"，即见纽觉部 kəuk，参见《辨》7 · 上 · 230)，但声纽相距太大——这是王国维"夒为喾说"遭遇到的最严重批评。

但是"喾"音却与"猴"读音至近。

【喾】上古音　溪纽觉部　k'uok

【猴】上古音　匣纽侯部　ɣo

音转并不困难。近世读喾为"酷"(kù)若"告"(gàu)，福建等地方音读猴如 gau(声调各别)，跟喾简直一样。如果"喾"是"猴"的话，那不正是卜辞"夒"，《山海经》"柔"(猱)吗？说不定"夒：猱"在某种方音里也读若 gau 呢？

王昆吾对汉藏语系"猴"字的读音进行考证以后提出，它的基本发声是 M－，例如汉语的－

猕猴：沐猴：母猴：马猴：毛猴

而这个名称，学者们认为"富含"着藏缅语成分①。

捷克人布拉杰克(Václav Blažek)认为这个词还为吐火罗语所借用。

【沐猴】吐火罗甲方言　mkow－－

① 参见张永言：《语源探索三则》，《四川大学哲学社会科学论文选》四川大学出版社，1990 年，第 2 辑，第 1～9 页。

吐火罗乙方言　moko①

我们觉得，它来源于某种原始欧亚"母语"也说不定。

也还可能是复辅音字。"猱"字保存"矛"就是上古发声有 M 的证明。然则"猱(柔利)"应读如俗语的"马流"(宋赵彦卫《云麓漫钞》说："北人谚语曰'胡孙'为'马流'。")。

〔马流〕 * Mlo 或 * Mləu， * Mlu

亦即广东话的"马骝"或"马佬"(猴)。这样，"高祖夔"就可能读"高祖马佬"(mləu)！

这个 M 的发声还引起生物学家和比较语言学家的极大兴趣。刘咸先生说，西文：

Macaque

现在是法文形式，源出于葡萄牙文，英文、德文、荷兰文都大致采用，正与"猕猴：沐猴：母猴：马猴"不谋而合②。英语的 monkey 正从此化出。

这个不知出自何种母语的"猴子"的名称，在西文里化为 Macaque—monkey，在上古汉语里或汉藏语里变成：

(1)罔两(Mang liǎng)或方言的 Malo，Maləu(马流)，

---

① 引见徐文堪：《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》，《亚洲文明》第 3 集，1995 年，第 90 页。

② 刘咸：《猕猴世家》，复旦大学出版社，1984 年，第 63 页。

或带复辅音的 * mlo、mləu、mlu；

(2)莽盖、莽古斯(参看"独目巨人"节)。

"莽盖"的动物原形，前苏联考古学家或认为是"熊"。

在艾见克、即通古斯人的语言中——

熊：满基(mafk'ə) (赫哲语，见凌纯声，289)

它具有善恶的两面性。"有关向人们传授一切技艺、一切崇拜秘法，或者是把火拿来在它们中间注入活生生的人的灵魂的文化主人公，作为最初的画家、最初的 Shaman"①，要之，熊(神)既是祖先，又是文化英雄，还是萨满的祖师爷、保护神或"动物伙伴"，这一切都是一致的。

但是"熊萨满"又是"抗神者"，或吃人的妖怪。

满基：莽盖：莽古斯：莽加得哈伊

这些名字、称号是相通的。它是赫道尼克(?)的妖怪。

中亚的"莽古斯"，就像饕餮一样是"贪食者"，不但吃人，而且吞吃日月，引起日蚀和月蚀②。

它是"熊"，但可能又是猴怪。猩猩就有"人熊"之称。

王昆吾对此类复辅音字与"夒"的关系也有所分析。他说：

---

① ② 《新石器时代东西伯利亚种族的熊崇拜思想》，《苏联考古学杂志》第 14 卷，1950 年；引见〔韩〕金贞培：《韩国民族的文化和起源》，高岱译，上海文艺出版社，1998 年，第 207 页。

对于猴祖神话来说，* mlok 无疑是最重要的符号：汉文献中所见的猴图腾，正是以"夒"或 * mlu 的名义出现的。此字在甲骨文写为猴形，既代表殷人的某位"高祖"，也代表猕猴和神祇。《说文解字》将它解释为"母（猕）猴"和"贪兽"。两个义项，乃反映了两种相对立的图腾观念。它意味着"夒"、"猱"二词是作为原始信仰的专门词语而出现于华夏语言中的。①

这也证明，语言学家也有把"夒"的原初读音拟为 * mlu，而与"马流：马佬"相应者。

高本汉（Berhnard Karlgren）《汉文典》（有上海古籍出版社新版）根据来纽字常与舌根音及唇音互相"谐声"的现象，构拟出上古汉语复辅音（即复声母）的某种分布；李方桂先生等稍作订正，举例如下：

二等韵复辅音

* kl－，* khl－（高本汉）* kr－，* khr－（李方桂）

* ml－　　（高本汉）* mr－　　（李方桂）②

这里典型例子是，"麥"（以下简作"麦"）在明纽（m－），却偏偏从"来"（l－），所以上古音可能读：

---

① 王昆吾：《汉藏语猴祖神话的谱系》，《中国社会科学》1997 年第 6 期；收入王昆吾：《中国早期艺术与宗教》，东方出版中心，1998 年。

② 参见李方桂：《上古音研究》，商务印书馆，1980 年，第 24 页。

【麦】* mlək，或 * mrək

同理，"猱"字在日纽或来纽，其所从之"矛"却在明纽，而可能带复声母（据其与"夓"相通拟音）。

【猱：夓】* mlu，或 * mru

我们更注意它的分化或演进。

李方桂举出的"螟蛉"最有说服力。《诗·小雅·小宛》："螟蛉有子，蜾蠃负之。"这细腰蜂的故事，鲁迅等已多次讲过，兹略。李氏指出，"螟蛉"一词由 * * mliŋ 叠韵派生。其演变如下：

【螟蛉】* * mliŋ > * miŋ-liŋ > mieŋ-lieŋ

邢公畹指出：它跟原始台语（或称古越语）的"昆虫 * mlɛ：ŋ"一词是有关系的①。这个"螟蛉"由带复辅音的 * ml—（或 * mr—）分化为明纽之"螟"（miŋ）和来纽之"蛉"（liŋ）；那么，"猱：夓"同样可以这样分化。

$$【猱：夓】* mlu（或 * mru）\begin{cases} ma（马） \\ lu，leu（流） \end{cases}$$

* mlu 后来又以几种方式分化：

① 参见邢公畹：《语言论集·原始汉台语复辅音声母的演替系列》，商务印书馆，1983 年，第 254 页。

(1)变成双音节的"罔两：罔象"或"方相：方良"；
(2)省去首音 M，独立为 ləu，即"猱：柔(利)"或"夒"；
(3)变成"猕猴"(mĭ ɤō)，多少还有点像 Macaque。

后者在方音里还有类似的称呼(都是猴神，猴怪，猴形)：

【麻胡】
【獏犸】
【莽盖】〔蒙语〕manggus(口语为 manggas)
【毛古(斯)】〔突厥语〕mogos(演为维语 mangguz)
(以上参见《傩蜡之风》，以及本书"独目巨人"节)
【满基】〔赫哲语〕mafk'a，或 mafk'e

(4)省去首音 M，变成

最要紧的方式——

【猴】ɤō，或 ko，kou
【喾】k'uok，或 kou，kau

我们曾反复论证：吃人的"独目巨人"和掠女的"(一足)猿妖"往往处在可相置换的关系里①。

这就再次证明，不仅"猱：夒"，而且"喾"也可以是"猴"。

① 参见萧兵：《猿猴抢婚型故事的世界性传承——兼论其与"巨怪吃人"型故事的递嬗关系》，《淮阴师范学院学报》1998 年第 4 期；人大复印资料 J2：99.2.

化形为猴的"喾"正是卜辞里画成大猴子的高祖"夒"。

王昆吾在前引文里分析这种"词头"(作为"音首"的辅音)出现与脱落的过程说,＊mlu 或＊mlok,是因为"多音节词(例如＊mlego)的前一音节(mle－)因元音(e)失落变为复辅音",复辅音因弱化或"简化再变为声调系统";有些简化了的词(例如禺、为或"夒、喾)却是为了表示其与动物有别的"神性",而有意不再使用普通猿猴的旧称——就像珞巴族不叫"猴子"而尊称其为"神鬼的孩子"那样。我们觉得,后一点还有待证实。复辅音在上古汉语里确实存在①,我们在《楚辞与神话》里研究"昆仑"(＊klan),在《楚辞新探》里讨论"飞廉"(＊plam),在《傩蜡之风》里构拟"罔两：方良"的古读(＊mlang 或＊p'lang)时,曾做过艰难的论证。国内外学者如埃德金斯(Edkins)、高本汉和林语堂、罗常培等都曾有过证明②。但复辅音在古华夏—汉语里究竟是少数或极少数,在"单音词"一统天下的发展里,它的音首(词头)必然简化或脱落,我们更关注的是,它(例如＊mlo)保留第二辅音(l)、抛弃第一辅音(m)成为 lo(猱：夒);有时却两个辅音都放弃而改取 K 为辅音(韵母较为稳定)。这就涉及"猴：喾"(ku,ko,kou,或 k'uok)"词头"辅音(k)的来源和因由。我们假设有几种可能：

(1)某一欧亚大陆原语词(例如 Macaque)第一个音节(ma)失落而保留后面的音节(ca),并转化为 ko。

(2)王昆吾推定的汉藏语系共同母语的＊mlɔk(来自缅语?),第一辅音、第二辅音都消失,却强化韵尾(k)而生长为 ko。

(3)在相当古老的年代里,汉藏语系某支(主要涉及华夏—

①② 参见林语堂:《语言学论丛·古有复辅音说》,开明书店,1933年,第3页;罗常培:《语言与文化》,北京大学,1950年,第105～106页。

汉语和彝语），"猴"字就读为双音节的

【猴】* ma ko，或 ma go（音如"马猴"）

以后第一音节失落（或转化为形容性的"大"）而保留第二音节。这个说法简明而较合理。

王昆吾假设："古代华夏人同藏缅人、壮侗人一样，原是把猴子称作 * mlego 或 mloko 的。"后来词头（mle，mlo）脱落，成为 go 或 ko。这个假设跟我们接近。

这里还有一个语言现象令人注目。彝族史诗《勒俄特衣》和《雪猴》说猴子是人类祖先①，"猴"读音为"古"②，很像嚳之音 ku（上古音 k'uok，中古音 k'uək）。

然而，彝文的 ⊕（如"鬼头"之甶，据说表示猴子的圆睛③），却可音 nao。马学良先生曾面告，"雪猴"之猴亦可念 no。刘尧汉先生又说，凉山彝族史诗有，"猴面像人类/叫唤像人声"；而彝语称猴为"阿纽"，"女孩也有取名为阿纽的"，汉人或译为"阿陋"④。

又者，云南怒江傈僳族有十几个氏族，有一个姓"明饶

---

① 参见《勒俄特依·居子猴系谱》，《凉山彝文资料选译》第 1 辑，1978 年，第 35 页。

② 参见《创造万物的巨人尼支呷洛》，《中国民间故事选》，人民文学出版社，1961 年，第 364 页。

③ 参见刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集》，民族出版社，1980 年，第 92 页。

④ 参见陈久金、卢央、刘尧汉：《彝族天文学史》，云南人民出版社，1984 年，第 3 页。

息"①。

"诺：扰：纽：陋：饶"跟"猱：夒"都是一音之转，作为"猴"，它又可以音变为"古"，与"嚳"及方言"猴"声近。这是否说明上古汉语"猴"的读音也有这种"分化"呢？

"夒：猱"的对位关系，殷人始祖化形为猴，再加上西王母，"禹"、"叟(稷)"乃至"夏"等，都有人说是猿猴形动物，就有人(例如丁山)提出这是否古人已朴素地触及"从猿到人"的"前进化论"问题。特别是近年彝族傩属"变人戏"《撮泰吉》的发现——它表演猿猴走出洞窟，种地、用火，变成了人祖——使这个问题变得更加热闹(我们的《傩蜡之风》曾略加讨论)。

出于对"文化他者"或"异族"的蔑视，有些骁勇、质始的族团被说成"猿猴"，或"变人"变得不成功的野猴。前文说，游牧的"一目国"或"独目人"就曾被渲染为"吃人"，并跟"猿猴抢婚"传说混淆起来。泰勒曾举出不少实例，例如南印度的马拉瓦尔群团，被认为是"拉玛古猿"的直系后裔。"人们也把同样的系谱妄加给很少文化的加特库里人，实际上，这些矮个子、黑皮肤、低前额和头发卷曲的部族本身也不怀疑这一点"②。在马来半岛，也有些马来人说某一"蒙昧部落"是"白猿"被送到旷野上的幼仔变的，留在山上的还是猴子。西藏人的猴祖传说也被注意到。"在这些传说中，认为猿猴发展成为人是要经过若干代的过程才完成的；而在黑人中，每一个个别的人通过轮回就能得到这个结果"③。泰勒还举出跟中国"野人"传说极为相似的，人蜕变为猴子的"退化论"的许多故事。他把这些都归为"哲学神话"，指出："即使在低级的文化水平上，人们也都醉心于思辨哲学，力图解

① 参见《中国民族志参考资料汇编》，下册，第55页。

②③ 〔英〕泰勒：《原始文化》，第370、368页。

释人跟猿的相似，并且得出了满足他们精神需要的结论。"①这些至少可以证明，殷商或其先民把他们的始祖跟某种神秘的猿猴"认同"起来是完全可能的。

先贤们还留下一个问题：以鸟为祖灵的夷殷始祖为什么不化形为"玄鸟"而化身为"猱猿"？也许王族此支独祀猿猱？

此事繁难。我们这里只能重复一下先前浅陋的假设：因为他们跟强大的戎族（有娀氏——狨祖灵团）通婚，"屈从"母系制度的余烈，"夫从妻姓，子用母姓"，所以喾子"契"也写成"禼"（《汉书·古今人表》），繁文为㽮（音狒），就是披头散发的公猴——以致有些甲骨学家把高祖"夒"说成"契：禼"②，而不认为是"喾：俊"。也许正是殷祖这种忽鸟忽猿的纷繁，引起对所谓（中国）"图腾主义"的质疑。其实，动物祖灵的"品种"，决不像旧理论说的那样单纯。

高祖夒既可转化为"喾"，跟帝"俊"又是什么关系呢？"鵔：俊"难道跟"猱：猴"也有牵连吗？

《说文》卷五有"夋"，跟"夒"同收于夊部。

> 夋，行夋夋也。一曰倨也。从夊，允声。

这自然就是帝俊的俊。《帝王世纪》就说：

> 〔帝喾〕自言其名曰夋。（《初学记》卷九；《史记·五帝

---

① 〔英〕泰勒：《原始文化》，第370、368页。

② 徐中舒说，见周传儒《甲骨文字与殷商制度》，开明书店，1934年；又《综》338；杨树达：《古文字学研究》，湖南大学讲义；参见《积微居甲文说》，中国科学院出版社，1954年，第32～34页。

本纪》索隐引皇甫谧云:"帝喾名夋。")

这再次证明《山海经》外古史并非从来不提帝俊。它同样表示足有所踊踏,篆文 仍然有人身手足之象。王国维就说甲骨文之猱亦像"人首手足之形,疑即夋字"①。所以有些甲骨学家不定高祖"猴"为夒而径说其为夋②。

有人则说这是讹变。王国维之考改订稿说:"或作夋者,则又夒之讹也。"③又例如郭沫若说:"夒因音变为喾为佶,又因形误而为夋为俊,夋、俊又由音变而为舜。"④但"夋"也可能是"夒"的一种简写。

"夋:俊"跟"猱:夒/猴:喾"读音毫无关系,只保留点"猴"形,头尖口利——除开卫聚贤等的"狻猊:狮子说"⑤没有理据之外,只有"鸟头"说稍为近理了。

因为俊不是猴,却曾化为"鹓鸟"而见《西山经》,鹓鸟即俊凤——俊风(见于《大戴礼·夏小正》),也就是凤凰母型之一的"鹓鸡:锦雉",这符合"鸟氏族团"的要求了。

吴其昌氏就说其字头部作双歧者,"皆作鸟头人身之状,其

① 参见王国维:《殷卜辞中所见殷先王先公考》,《学术丛书》,1917年;改稿见《观》2·413。

② 参见杨宽:《中国上古史导论》,《古史辨》第7卷上册,开明书店,1941年,第230页。

③ 王国维:《观堂集林》(简称《观》),中华书局,1959年,第2册,第413页。

④ 郭沫若:《青铜时代》,科学出版社,1966年,第9～10页。

⑤ 参见商承祚:《殷虚文字类编》(5·6);卫聚贤:《古史研究·中国民族的来源》,商务印书馆,1936年,第3册,第18页。

鸟喙形尤为显著"①；因为生商之玄鸟即夋，"夋为玄鸟，宜夋状为鸟喙人身矣"②。杨公骥氏也说："〔甲文夋〕像鸟头尖喙之形。王国维以为'夋也即喾'，其实也就是舜。从形状上看，这是神话中的玄鸟(凤)，也即是天帝和太阳神。"③(《中国文学》第1册，第92页)

这些看法都有道理。唯袁珂《山海经校注》修正为"鸟首猴身"使其更趋"合理"；如此则兼顾猿、鸟二族。但这只是有理而无据。

王国维以为夒又即"喾"的对音④。

帝喾，见于史书并不为晚。王国维举出史料里不同写法：

> 《逸书·书序》："汤……从先王居，作帝俈。"
>
> 《史记·殷本纪》："简狄，有娀氏之女，为帝喾次妃。"(1·91)
>
> "汤……从先王居，作帝诰。"(标点本1·93以为书名《帝诰》)索隐："一作俈"。(1·93)

——王氏说："若《书序》之说可信，则帝喾之名已见商初之书矣。诸书作喾或俈者，与夒字音相近；其或作'夋'者，则又'夒'字之讹也。"⑤

其实还有与"喾"音通的——

①② 吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》第14期，1933年；《古史辨》7·下·386。

③ 杨公骥：《中国文学》，吉林人民出版社，1980年，第92～93页。

④⑤ 王国维：《古史新证》，来薰阁影印手稿本，1935年，第2页；清华学校研究院油印本讲义，第4页；复见《古史辨》7·下。

（大、少）皞：昊：皋

都可以看做“猴：猱：夒”的音变，亦即化形为神鸟或神猱的太阳神，所谓大光明、小光明，与“俊：舜：喾：夒”同格者也。

帝俊与帝喾对位或等同，《山海经》仍有痕迹。

《大荒南经》：“有襄山，又有重阴之山。有人食兽，曰季厘。帝俊生季厘，故曰季厘之国。有缗渊。少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。有水四方，名曰俊坛。”（371）

季厘，郝疏引《左传》文十八年，高辛氏才子八人，有季貍，“是此帝俊又为帝喾矣”。有如王国维所说，不仅季貍即高辛氏八才子之一，《海内经》“帝俊有子八人”，亦即《左传》“所谓〔帝喾〕有子八人也”（《观》2·413）。而所谓“俊坛”，亦即“俊：舜”沐浴或受享之处。

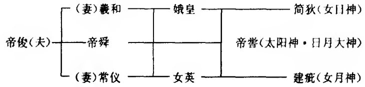
《初学记》卷九引《帝王世纪》：“帝喾生而神异，自言其名曰夋。”与之相合。他如：

《国语·鲁语》：“殷人禘舜。”

《礼记·祭法》：“殷人禘喾。”

可见“舜/喾”在旧史里确能“换位”，而实为一人。

其实最明显的是他们妻子（作为日、月女神）的严格对位（具体论证请参见《楚辞的文化破译》的《离骚篇》和《九歌》二湘节）。



"俊：舜：喾"的太阳神格

闻一多是不大赞成"喾：舜：俊"一体论的，但他指出俊、舜都是"人"形，"舜俊音近，舜从舛，夋从夊，又皆皆为足形，舜俊恐亦本系一字"①，是很有道理的。他认为周人称"俊"——《山海经》被当成周文化系统的书——所以"周之田神曰畯，俊即畯矣"②，舜也曾耕于历山。"俊：舜"跟周之"田畯"不知道是否有此承袭关系——他们原是夷殷的神。依照前引饶宗颐文，"畯：俊：舜"之间肯定对位，都是由狩猎转入农耕的田神。森安太郎也力证"夋：俊：舜"是农神，只不过他的理由是，俊风是春风，"俊"(tsiwən)与"春"(他拟为 tiwən)对音③。春天、农稼、太阳都是生命或创生的力量，跟始祖神的神性是相符的。

帝"喾"可写作"佶"(告)，而又有"太皞"或"太昊"之称。

而与"告：喾"同音的"昊"或"皞"，读音上与"光"、与"高"干连，形样上就是冠戴"太阳"的"太阳人"，或赫罗兹尼等所说的"太阳光冠之神"(参见插图 273)。所以，"太皞"(太昊：帝喾)就是"大光明"，"少皞"(契、昭明)就是"小光明"。

麦克斯·缪勒有名句云：

> 如果说建造金字塔或雕刻方尖塔用了成千上万的人，那么完成特尤斯(Dyáus)，宙斯(Zeus)或丘比特(Jupiter)

---

①② 闻一多：《神话与诗·姜嫄履大人迹考》，古籍出版社，1954年，第 80 页。

③ 参见〔日〕森安太郎：《黄帝的传说·舜的农神性》，第 89 页。

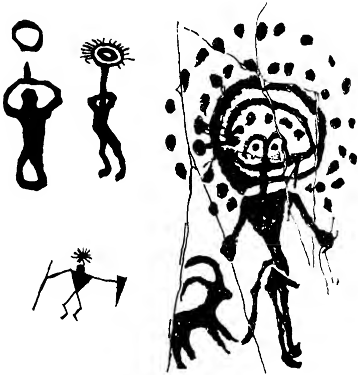


图 273 “昊”或“昗”:冠戴太阳的巫酋

（左上:阴山岩画;中上:加拿大皮托波洛岩画;左下:云南沧源崖画;右:哈萨克斯坦岩画）

冠戴圆日的“太阳人”或“太阳神”,构成“昊”或“昗”的意象,证明着太阳崇拜与祖先崇拜、英雄崇拜的结合(近年三峡地区出土类似的“太阳人”史前刻品,待补)。这也是见于世界各重要古族的“太阳光冠之神”。

这个词(最初意为发光体,最终逐渐精致地化为上帝的名字),却是数以百万的人们建成的!①

创造一个"神名"或"神"往往需要千年以上的历史,动员好几个民族(主要是同语系的民族,但有时却跨语系、跨语族、跨语种)。今天历史语言学家和比较神话学家想要恢复它的原貌,理清它的脉络,给出它的变化,是何等困难的事。我们受到极大的主客观条件的限制,当然仅能依靠专家的见解略作提示。

"俊:舜:薰"一音之转,其义又都关乎"太阳"。

赵振才说,从中国东北一直到东太平洋的印第安人居住区,"太阳"或太阳神发音都略近"舜:sun",例如:

【太阳】
〔女真语〕sou—un("受温")
〔满语〕ʃun(舜)
〔赫哲语〕sii—wŋ("喜翁")
〔印第安语〕kul—wsa(太阳民族)②

如今又在《海外东经》里发现"舜(草)"可以转音为"薰(草)",而突厥语族里的——

【太阳】 Hun(匈:薰:荤:允)

① 〔英〕麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,第99页。

② 参见赵振才:《从民族名称看赫哲族的起源》,《求是学刊》1981年第1期,第112页。

居然也是“太阳”(或日光)的意思(参见匈奴节)。因而有人说“胡”的意思也是“太阳”。

昆明、昆弥或坚昆的“昆”：

kun，kön

也有人说是太阳的意思(参见“塞戎狄”章)。kun 当然与 sun 距离较远，但是 sun(舜)可音转为 hun(薰)，舜草即薰华之草；hun 又可音转为 kun(昆)，它们之间不是也可能“次旁转”吗？

我们在“混沌文化”章曾举出：

【太阳】
〔突厥语〕kun，kön
〔哈萨克语·阿尔克孜语·维吾尔语〕kün
〔撒拉语〕kun
〔上古汉语〕昆：kün(有“日光”义)

它们跟“sun：舜：薰”的语音乃至“意念”上的关系是值得思索的——我们还不敢说什么“源流”关系。我们知道，语言学界是有人将朝鲜语、日本语都看做突厥语分支的。它们跟“夷语”关系也密切。

“舜”既是太阳又是太阳草，“俊风”是东方和春天的风(森安氏还假想“舜：俊”与“春”有语音干涉)，“春/草/太阳”之间是否有某种互渗关系呢？——春天的太阳带来春风(东风)，给自己也给自己的“植物化身”带来新鲜的生命，这是非常符合神话思维的。所以，东风、春风一称“俊风”(帝俊之风)。

《海外东经》说君子国有薰华草，“朝生夕死”(254)。《艺文类聚》卷八九引《外国图》采之。

薰华草，据说就是“蕣草”，蕣、薰一音之转。

《尔雅·释草》有木槿，郭注说其华“朝生夕殒”。它可食。又名“日及”或“王蒸”。陆玑《毛诗草木鸟兽虫鱼疏》说：“舜，一名木槿，一名榇，一名日椵，齐鲁之间谓之王蒸。今朝生暮落者是也。”(《尔雅·释草》疏引；又，郑在书说，《海外东经》君子国之薰华即堇华，是韩国特有的“无穷花”)。这是木本的舜华。

《说文解字》卷五的舜是草：“舜，草也。楚谓之葍，秦谓之藑。蔓地连华。”又卷一草部有“蕣”，或指木堇，“朝华暮落者”。引《诗·郑风·有女同车》：“颜如舜华。”《吕氏春秋·仲夏纪》：“木堇荣。”(1·242)高注：“木堇朝荣莫(暮)落。是月荣华可用作蒸。杂家谓之朝生。一名蕣。”(1·253)同样引《诗》为证。所以，《海外东经》“君子国”的“薰华”确有可能即“堇华”，“舜华”，就是“无穷花”。

案：木槿是落叶灌木，开诸色美丽花朵，学名 Hibiscus Rosa－sinensis；其花朝开暮敛，见于《本草衍义》等。《本草纲目》说，“东海日出处有扶桑花，光艳照目(目或作日)，其叶似桑，因以比之”，实是“木槿别种”。这就把木槿跟太阳树的“扶桑”连结了起来——还为它成为太阳树找到一条理由。

木槿族里有一种朱槿，极为美丽，嵇含《南方草木状》描述其为深红色，“五出，大如蜀葵，重敷柔泽，有蕊一条，长如花叶，上缀金屑，日光所灼，疑若焰生”。这是花色，映日生辉。但更重要的是，“朝开暮落”，跟太阳的“生命”同步。韩国的“无穷花”，不知是否即“太阳花”，然而朝朝暮暮开开落落死死生生，不正是一种“无穷”吗？舜华(木槿)跟舜草在神话特性上不正相通吗？

《山海经》“薰华”，《说文》“舜”，都是草，却也朝开暮落。

"舜：薰"都有 sun 音，sun 是东北某些通古斯语族"太阳"之意，甚至还可能跟古突厥语系的 Qün、kün，印欧语系的 sun 有关。

我们的阳台上常养着一种蔓茎嫩叶的小草，开红、黄、白、绿的小花，鲜艳夺目，也是"朝开暮谢"，俗称"太阳花"。按照原型批评理论，这种"太阳花"或"舜草"就是用具体而微的植物（生命）模式来摹写从太阳到人类的一切"宇宙生命"的生—壮—老—死的周期循环，亦即"永恒回归"的过程。所以它可以也是崇拜太阳的东（北）夷的圣草，也是他们的精神祖先"舜"（薰）的植物化身。"舜"不是无缘无故地被称为"重华"的。

《孟子·离娄篇》说，舜，"东夷"之人也。我们在《中国文化的精英》第一篇里详细论证了"舜：俊：喾（皓、皞）：夔"以太阳神鸟充任东夷集群大酋长和传说始祖的"光辉"业迹，本节前章也间或涉及。御手洗胜先生曾说"舜"由"肉火火土"四个字素合成，火以"赤"象征太阳，"那扶桑开的很勤"①；虽然分解不尽确当，却揭出其与"太阳神草/树"的关系。方善柱说，"舜"草作为喇叭花属的"太阳之花"，只在白日开出鲜丽的花朵，薄暮萎谢，次日再生，就好像古埃及人把睡莲称为"太阳花"、看做"复活之象征"一样②——太阳被 Ra 就是坐在睡莲花冉冉升起或"再生"的（参见后文插图 275）。

从君子国特产"朝生夕死"的薰华草，也可看出《山海经》提供历史文化信息之某种精确性。

---

① 参见〔日〕御手洗胜：《颛顼与乾荒、昌意、清阳、夷鼓、黄帝祖神系谱》，王孝廉译，《大陆杂志》第 51 卷第 5 期，1975 年，台北，第 36 页。

② 参见〔韩〕方善柱：《昆仑天山与太阳神舜》，《大陆杂志》第 49 第 9 期，1974 年，台北，第 3 页。

帕尔默曾引用一位宗教文学家对太阳的赞颂道：

欢迎你，
欢迎，光明之主，白昼的明灯，
欢迎，纤柔百草的哺育者，
欢迎，百花争艳的促成人，
欢迎，条条根须的叶脉的养料，
欢迎，种种果木和谷物的欢欣……①

根据报道——

印第安人通过埋入地下的种子长成植物的情形，看到太阳在大地创造生命的力量，因而他们把太阳看作活的精灵。②

这样，太阳和春天之神、春风之神"舜"有个植物化身"蕣"也就顺理成章了。

前此，有人把"Hun：Kun/昆/sun"(太阳)的音义延伸到印欧语系的相关词语里。这，我们是更加无法名一词了。

我们只知道英语的 sun(太阳：生殖者)源于希腊语，而希腊语 sun 的词跟梵语有亲缘关系。例如古印度太阳神的——

surya(苏利耶)，或
savatri(萨伐蒂)

---

①② 引见〔美〕帕尔默：《〈比较神话学〉导言》，〔英〕麦克斯·缪勒《比较神话学》，第 8、17 页。

跟古代希腊的——

solar
sun

古代拉丁的 sol，是相关的。塔帕尔说，"较古老的一些〔印度〕神可以溯源到印一欧人的历史"，例如"苏利亚(surya)、希腊神"sun(太阳)"，"沙畏吹(savatri，太阳神之一，著名的"迦雅特里"就是奉献给他的)"，等等①——它们都是同源的。

这不但涉及所谓 Nostratic 理论，还牵连到人类的"原语词"，希望比较语言学家有以教之。

满族太阳神名"顺"(ʃun)，即"舜"，我们在两《系列》里屡作介绍。唐善纯也在赵振才等论述基础上重举：

【太阳】
〔满语〕ʃun
〔锡伯语〕sun
〔鄂温克语〕ʃigun

乃至印欧语系里的——

〔拉丁语〕sol
〔英语〕sun

① 〔印〕R. 塔帕尔：《印度古代文明》，林太译，浙江人民出版社，1990年，第34页。

〔俄语〕solnthie
〔意大利语〕sole

以为其间有"可比关系"①。

案：英语的 sun 的母源在印欧共同语，这个词原有"生殖者"之意，因为太阳是"生命的给予者"。我们知道，"太阳"不但跟原气态"混沌"可以换位，有时竟也可以与"女阴"相置换（参见"巫约章"巫的符号节）。

土耳其学派曾提出"居涅土—吉尔"（Günes－Dil）理论，亦即所谓"太阳语言"学说（Dil 或 Deu、Zeu 等都与"太阳：光明"相关）。这个学说认为 a 是人类语言（或共同"母语"）里最易发、最原始、也最重要的元音（为所有语言学家承认的人类"唯一的"原语词 mama 也是由"爆破的"m—加上"最无摩擦"的开口音－a 组合而成）。a 经过多次重复（a＋a＋a……），产生了 ġ（闭音节韵尾）。于是 ag 这个词成为人类母语的重要词根。"最初的人曾用这个词（ag）去作'太阳'的标记。……凡表示运动、火、光、距离、力量等等的都归根于'太阳'"②。赫罗兹尼也把源于苏美尔语 aga 之亚述—巴比伦语 agū 解释为"太阳光冠之神"③——如前所说，"昊"或"皋"字所见正是"太阳人"或"太阳光冠之神"。它们的读音 kau 也与"光"、与"高"相连，比 ag 多了辅音k。

---

① 唐善纯：《中国的神秘文化》，第 272 页。

② 〔土〕唐古特：《Günes－Dil 理论的泛时间方法的语言学研究与史前学观点》，第 5 页；引见〔苏〕A.C. 捷柯芭娃：《语言学中的历史主义问题》，高名凯译，五十年代出版社，1954 年，第 62 页。

③ 参见〔捷〕赫罗兹尼：《西亚、印度和克里特上古史》，谢德风等译，三联书店，1958 年。

Günes－Dil 理论跟 Nostra 学说一样不大为学术界所重。但是如果将其有关“太阳：光明”语汇的源流研究跟“sol：sun”等的语源探索联系起来，再加上某些生物与族团、职官、人神专名的读音趋同性的揭发（本书曾举出一些实例），那么，可以看出，它们的某些具体的探讨与结论，是颇具启发性的。新世纪的神话学肯定要跟（比较）语言学、考古人类学结合起来，在电子计算机与互联网所提供的全球语言“基本词汇表”（也许还包含其历史演变和比较）等等的帮助之下，肯定会取得一些令人信服的成果。

“舜：俊：喾”亲属的分析比照

我们再来看《山海经》等书里俊：舜：喾及其亲属间的干连。

《大荒南经》 少昊生倍伐，倍伐降处缗渊。 有水四方，名曰俊坛。（371）	《大荒南经》郭注 〔俊坛〕水状似土坛，因名舜坛也。
《大荒南经》 帝俊妻娥皇，生此三身之国。……有渊四方，四隅皆达。……北旁名曰少和之渊，南旁名曰从渊，舜之所浴也。（367） 郭注：“言舜尝在此澡浴也。”（368）	《史记・五帝本纪》 舜妻　娥皇

《大荒东经》 帝俊生中容。(344)	**《大荒东经》郭注** 郭注："俊亦舜字假借也。"(345)
《海内经》 帝俊生三身，三身生义均。	**《路史·后记》(十一)** 女罃(英)生义均，义均封于商，是为商均。

这种"妻/子"的对位，确证着"俊：舜：喾"的"合一"。

《大荒西经》 帝俊妻常羲。	**《世本》** 帝喾次妃，娵訾氏之女曰常仪。
《大荒西经》 帝俊生后稷。	**《大戴礼·帝系》(参《史记·周本纪》)** 帝喾上妃姜嫄氏产后稷。
《大荒东经》 帝俊生季厘。	**《左传》文十八年** 高辛氏(帝喾)才子八人：(一曰)季貍
《海内经》 帝俊有子八人，是始为歌舞。	**《朝鲜记》(《路史·后纪》注引)** 舜有子八人，始歌舞。

再从帝俊之父"鼓：瞽叟"看。

《西山经》说："钟山，其子曰鼓。……鼓亦化为鵕鸟。"

鸰鸟，即“俊鸟：俊风：鸰鸡”。鼓即舜父瞽叟。是乐师、史官，其或盲歌人。《海内经》说：“鼓、延是始为钟，为乐风。”(464)即暗含此意。只不过瞽叟被正统史书世俗化、小丑化罢了。

帝喾之妻“有娀氏”，或出西戎(于省吾曾举出卜辞“娀”，为殷后王之偶)。

傅斯年则认为卜辞“妣乙”应是高祖夒的配偶，就是简狄。

她在先祖先妣序列中有如下特点：

> 一、其他之妣皆可寻得其丈夫，因有合祭之礼。并且虽其特祭时，亦冠其夫之称于上……仅妣乙是永不合祭者，仿佛彼未尝有丈夫也。
>
> 二、其他自上甲至于多后之妣，祭法平常，独妣乙用燎，燎者，仅于夒、土、亥三世用之。……自上甲至于多后之祭，虽“师契”之上甲，或唐之大乙，勤服鬼方之武丁，皆不与于燎祭。……
>
> 则妣乙必为特尊之古妣，然后可与帝喾、相土、王亥为一矣。①

这样，他就觉得他是有娀氏女，是“传说中之燕燕”，是商之“始祖妣”②。此说影响颇巨，尽管也有人怀疑(多数是不予承认或不愿征引)。

干志耿等赞同傅说，最主要的根据是：

(妣)乙：乙：鳦：燕

---

①② 参见傅斯年：《东北史纲》，历史语言研究所，1932年，第1卷，第22～24页。

他们说，乙就是燕，像玄鸟“停住之侧形”；凤凰是其神化，卜辞“帝史凤”实即天帝所派遣的“神鸟：玄鸟”（《诗》云“天命玄鸟，降而生商”）①。胡厚宣先生补充了一条卜辞：

> 燎帝史凤，一牛。（故宫博物院藏品；《续补》918）

胡先生说：

> 这两条卜辞既称凤为帝使，则凤者即当指凤鸟而言。逸《诗》说：“有凰有凤，乐帝之心。”是古代传说，凤凰实在帝左右。……所以人王感动了天帝，天帝才指使凤凰下降。《商颂》说：“天命玄鸟，降而生商。”玄鸟即是凤凰，凤凰本来在帝左右，因为天帝要立子，所以才命它下降人间而生商，也正是这个意思。②

“玄鸟：凤凰”作为祖灵的授孕，跟天帝命令其使者“凤凰：玄鸟”为其“立子生商”是基本一致的（它依然要授孕于圣处女）。

“妣乙”是否即为有娀简狄，目前还不好下断语。

妣乙虽然特祭并且用“燎”，祭祀规格很高，但在殷墟卜辞里不像“高祖夒”那样重要而多见。燎祭对象也不仅限于傅氏所举数人。现在已发现燎云、燎河，许多神祇或先公都可用燎。

文献、卜辞，先公多用与太阳运动、与时空相关的实义字为名，除“夒”较为特殊外，契、昭明、相土、昌若、冥、恒等等都是如

---

① 参见干志耿等：《商先起源于幽燕说的再考察》，《民族研究》1987年第1期；《探赜索隐集》，黑龙江人民出版社，1993年，第67～69页。

② 胡厚宣：《甲骨文所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1977年第2期。

此。只有先王上甲(微或昏微尚有日光熹微之义)以下才以干支为称。妣乙如果是"第一代先妣",一般说不应以天干为号。相反,妣丙、妣丁等等却颇多见,都是先王之配偶,妣乙似乎不能独外。

"乙"虽然可能与"乚"(鳦燕)相关,却是两个字。傅氏等多数资深文字学家也不这样比傅。

"妣乙"若是简狄,第一代先妣,理论上应该是高祖夒的妻子,就好像简狄之于帝喾,羲和、常仪之于帝俊,娥皇、女英之于帝舜,然而却不见其与帝夋或高祖夒"合祭"。此时父系或"父权"已经确定,高祖夒地位之尊崇自不待言,怎么会是他没有资格与某妣合祭呢?——所以,高祖夒配偶还有待发现。

《山海经》常写日、月之浴,连日、月之神都喜欢沐浴。

这当然是海滨、特别是南方民众的习惯。

那时,初民已朦胧地感觉到,太阳、月亮、甚至星星隐没时都在水中游行而后重出——这就隐隐产生了大地是圆球形的观念。像《楚辞·九歌·东君》所唱:

〔晨〕暾将出兮东方,照吾槛兮扶桑。……

〔暮〕撰余辔兮高驰翔,杳冥冥兮以东行。

它的"世俗化"(或者说,"还原"为日常生活)就是日、月、星都爱干净,喜欢洗澡;特别是驰骋了一天,风尘仆仆,必须在崦嵫山畔、咸池之中洗个痛快。这跟斯拉夫的太阳沐浴神话颇为相似(参见"昆仑:日出日入之山"章)。

张宗铭氏甚至连"照吾槛"的"槛"都训释为浴盆。《庄子》里有此用法。但仍以释为"干兰"式建筑的"槛:栅栏"为安。包拟古(Bodman)曾拟其上古音为 * g(r)am/xăm(栅栏),出于原始

汉语＊gram。它与“水盆”即“鉴”音近。好洁更是女性的癖好。西方妇女说，最快乐的事情就是忙乱过一天之后，把婴儿按在浴缸里洗澡。小川琢治说，羲和浴日、常羲浴月，令人想起“洗三”，想起中国妇女把白胖的孩子放在红漆木盆里洗澡。那木盆确实很像炽热的太阳。

“云中君：轩辕星”女神也喜欢“浴兰汤兮沐芳”。

太阳神帝俊有他的专用浴场。

《大荒南经》说“有水四方，名曰俊坛”，既是水中日坛，也是帝俊沐池；就象三身之国“有渊四方”，或其北旁少和之渊，南旁从渊，“舜（俊）之所浴也”(367)。此亦“太阳之浴”。

在神话学里，帝俊之“妻”是羲和(妣乙?)。

《大荒南经》:“东南海之外，甘水之间，有羲和之国。有女子名曰羲和，方日浴于甘渊。羲和者，帝俊之妻，生十日。”(381)

羲和本来是司掌日月的大母神，也具太阳神鸟之形(参见插图274)，后来才被说成帝俊之“妻”。这，郭璞知道得很清楚：“羲和，盖天地始生，主日月者也。”(381)引《〔归藏〕启筮》曰：

> 空桑之苍苍，八极之既张；
> 乃有夫羲和，是主日月，职〔其〕出入，以为晦明。
> …………
> 瞻彼上天，一明一晦；
> 有夫羲和之子，出于旸谷。

在《书·尧典》中，她被历史化，男性化，并且二分。如郭注所谓“尧因此而立羲、和之官，以主四时，其后世遂为此国。作日月之象而掌之，沐浴运转之于甘水中，以效其出入旸谷、虞渊也”(381～382)。

图 274　人首鸟身太阳神，或羲和
（四川邛崃县汉墓出土画像砖）

太阳轮里有"金乌"，这日轮又载于神鸟之上——神鸟（或说"羽人"）女首，孙机等说就是生下十个小太阳的羲和。

最初大母神只有一位，例如伊斯塔（Ishtar）、伊西丝（Isis）、迦梨（Kari）或阿弗罗季特（Aphorodite）。羲和也是后来才分化为生太阳的羲和与生月亮的常仪的。所以羲和亦称女和，除生日外还是"月母"。

《大荒东经》："有女和月母之国。有人名曰鳧，北方曰鳧，来之风曰狡。是处东极隅以止日月，使无相间出没，司

其短长。(358)

这里当中说明北方方名、风名的一句,分明是"误插"人的。但也可证实:女和或羲和在四方风系统里兼司北方和北风("鹓"与"和"音可通转)。

女和虽是"月母",但经文分明说她是处在东极控制日升月出,使其出没有序,短长守恒,不要迟误、混乱。可见"羲和:女和"依然是日月大女神,卓然特立,不相依傍,盖天地始生,主日月之行的"唯一者",大母神(参见插图275)。

常仪由"羲和:女和"分化而出,但"仪:羲"依然一音之转,"常仪"也写作"常羲"。《山海经》以此证明自己的古老性。

《大荒西经》:"有女子方浴月。帝俊妻常羲,生月十有二,此始浴之。"(404)

《世本·帝系篇》作"常仪"。这当然就是"嫦娥"。

《吕氏春秋·勿躬篇》作尚仪,"尚仪作日月"。

《山海经》里还有一些不大见于它书的帝俊子嗣。

《海内经》:"帝俊生禺号(猇),禺号猇生淫梁,淫梁生番禺,是始为舟。番禺生奚仲,奚仲生吉光,吉光是始以木为车。"(465)

郝氏笺疏将其前半与《大荒东经》黄帝某一世系比较:

帝俊——禺号(猇)——淫梁——番禺
黄帝——禺猇——禺京

猇、號(号)形近易讹。它是东海之神,属于帝俊,说得过去(黄帝只是"粘连")。但禺京是北海神,也不像郝氏说的那样与淫梁音近。它也许是航海者,或者他们的保护神。

图 275　太阳神由莲花生出
（古埃及绘雕）

神话里太阳或太阳神可以由大母神（或其产门）娩出。羲和生十日。古埃及太阳神 Ra 由代表女阴的莲花芯里生出。太阳与"太阳花"同步生长。

造船按理是南方之长。郭注引《世本》："共鼓货狄作舟。"今不可考。"番禺"应在南方。今广东仍有番（潘）禺，还保留古之重唇发音。

《大荒北经》也有"南方"帝俊舟船神话。

东北海之外，大荒之中，河水之间，附禺之山，帝颛顼与九嫔葬焉。爰有鸱久……皆出卫于山。丘方圆三百里，丘南帝俊竹林在焉，大可为舟。(419)

它的平凡化是"筏"，但应该是"大竹"神话。

刘城淮说，"番禺是殷人的舟神"，所谓"大竹"之舟是"以竹编成"的"筏"。他不以为番禺本在南方，因为东部气候那时也"相当温湿，竹木丛生"，可以发明"筏"①。

关于"筏"，凌纯声先生有详细论述②，它跟所谓"方舟"之制同样是泛太平洋文化的重要因子③。

或说这种"平凡化"不像神话学。这讲的应该是大竹做的"独木舟"。郭注就说："言舜（案郭以俊舜为一）林中竹，一节则可以为船也。"(420)郝氏笺疏引《神异经》以证。

南方荒中有沛竹，其长百丈，围二丈五六尺，厚八九寸，可以为船。（《初学记》卷二八引）

篩竹一名太极，长百丈，南方以为船。（《广韵》引。又《玉篇》作箪竹，云"长千丈，为大船也。生海畔"。）

其实这也无非是独木舟的夸饰，圆而中空似"半竹"也。

---

① 刘城淮：《中国上古神话》，上海文艺出版社，1988年，第272页。

② 参见凌纯声：《中国远古及太平印度两洋的帆筏戈船方舟和楼船的研究》，民族学研究所专刊之十六，1970年，台湾南港，第140～146页。

③ 参见萧兵：《楚辞里有没有"龙船"和"方舟"？——泛太平洋文化和艺术的因子研究之一》，《楚文艺论集》，湖北美术出版社，1991年，第31～34页。

《海内经》的"世系"确实够"混乱"的。奚仲是西部的车子发明者，疑与所谓"鸡斯之乘"相关（请参骏马章末），却被说成番禺之后。吉光、吉皇（黄）更是"坚昆：吉尔吉斯"名马之称。

帝俊——禺号（猇）——淫梁——番禺

番禺——奚仲——吉光

唐善纯《中国的神秘文化》说："番禺为古越语 ban? jui 的对音，意为越人村庄。"他举出：

【村】

〔壮语〕ba：n⁴

〔布依语〕ba：n¹

〔傣语〕ma：n³

〔水语〕ba：n³

〔黎语〕bou³

的确可供比较、参考。他说这依然是南方发明神话，广州古称番禺（参见 129～130 页），不过被组合进东夷文化里罢了。

我们怀疑，这张世系表是由三组"关系"整合在一起的：

帝俊——禺号（猇）

淫梁——番禺

奚仲——吉光

他们代表东、南、西三方的文化英雄，不要企图把他们"一致化"和"合理化"。

《海内经》："帝俊有子八人，是始为歌舞。"(468)

《路史·后纪》注引《朝鲜纪》说："舜有子八人，始歌舞。"

这使人想起《左传》文十八年高辛氏(帝喾)才子八人来。

太阳神多司乐。帝俊所生晏龙(偃龙)，"是为琴瑟"(468)，疑即"始为歌舞"八人中的一个。

《大荒东经》："有司幽之国，帝俊生晏龙，晏龙生司幽，司幽生思士，不妻；思女，不夫。食黍，食兽，是使四鸟。"(346)其世系是：

帝俊——晏龙——司幽——┌思士
　　　　　　　　　　　└思女

晏龙，《海内经》，"晏龙是为琴瑟"(468)。

太阳神族，如阿波罗等，年轻力壮，喜爱乐舞歌诗。

晏龙，疑即"偃龙"，偃卧之龙。也许指龙的一种母型：鱓(鼍：扬子鳄)。《吕氏春秋·古乐篇》说颛顼氏"令鱓先为乐倡，鱓乃偃寝，以其尾鼓其腹，其声英英"(1·285)。这当然"合理"而有趣。《中山经》江水有鼍，郭注"皮可以冒鼓"(156)。《说文》释其为鱓鱼，"皮可为鼓"。这已得到考古证明(参见黄帝"战鼓败蚩尤"节)。

晏龙(偃寝之"龙")既作"乐倡"，自然也能为琴瑟。

颛顼是东(北)夷先祖，兼掌幽冥。其所部"鱓：偃(晏)龙"所生为"司幽"，与此意略合。

又，《大荒东经》："有中容之国。帝俊生中容；中容人食兽、木实，使四鸟，豹、虎、熊、罴。"(344)

《路史·国名纪》企图把"中容"跟传播性技术的黄帝时的"容成氏"结合起来，但没有积极证据。

《穆天子传》群玉之山(案指密尔岱)有"容□氏",也不知道其所指,又,中容之国者——

《大荒东经》有:"东荒之中,有山名壑明俊疾,日月所出。有中容之国。"(357)郝氏认为这样重复杂沓,正是《山海经》"作者非一人,书成非一家"的证明。

"壑明俊疾",山名如此古怪,疑有脱误。但"壑"者东海大壑(即"沃焦:尾闾",参日月山节),"明"者太阳之明亮,"疾"或言其疾速上升,"俊"则肯定与帝俊、俊风(东方风)相关。中容,俊部也。

与鸟相关者,《大荒东经》:"有白民之国。帝俊生帝鸿,帝鸿生白民,白民销姓,黍食,使四鸟,虎、豹、熊、罴。"(347)

其世系是:

帝俊——帝鸿——白民(销姓)

这是最使人困惑的一条。帝鸿是黄帝"分身",或说化形为鸟,实即"帝江:浑敦"。这见于《山海经》"天山"的歌舞战斗之神,跟西域关系极大。"混沌:昆仑(kara)"的语源最可能在大西域。所以帝鸿生白民是不奇怪的事——上古西域高加索人种、即"白民"占优势。

但是怎么又牵上东夷先祖和主神帝俊呢?一个可能是殷商传说文化的西披。《穆天子传》卷二周穆王就"封膜昼于河水之阳,以为殷人主",可作证明。

第二个可能是夷殷以鸟为祖灵,帝俊化身为鵕鸡(锦鸡),跟帝鸿化身鸿鹄(?),西域道上有"赤乌氏"、"三青鸟",由于东西部文化的交流冲撞,以鸟为契机,搅合在一起。

其三,帝俊(东)与黄帝西也因"帝鸿/白民"发生了互渗。

郝氏笺疏就为这种"混淆"而困窘："帝鸿，黄帝也，见贾逵《左传》（文公十八年）注；然则此帝俊又为少典矣，见《大戴礼·帝系篇》。《路史·后纪》〔注〕引此经云：'帝律生帝鸿。'律，黄帝之字也（案：律、典义通，疑少典之号）。或罗氏所见本与今异。"

我们只是坚持：

黄帝——帝鸿：帝江（浑敦）

为一系。"帝俊"在此是外来者。

而帝俊跟"帝鸿"乃至"白民"发生粘连，或曰"殷人主"的西行，也是"帝俊生后稷"，而稷葬都广之野的重要原因（参见专节）。

这跟"鼓化为鵔鸟"一样，都是东夷神话的西传。鵔鸟即俊风、俊风，是帝俊所化（参见"混沌英雄·葆江"节）。

舜的姚姓、妫姓与服象

《海内经》："帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。"（469）世系是：

帝俊——三身——义均（巧倕）

三身者，《大荒南经》，"不庭之山，荣水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。有渊四方，四隅皆达"（367）。

姚姓，《说文》卷十二女部："虞舜居姚虚，因以为姓。"又说：

"或〔以〕为姚，娆也。《史篇》以为姚，易也。"而娆，则说为"苛也"，一曰"扰，戏弄也；一曰嫽。从女、尧声"。《史篇》说姚为"易"，易（有易）或指"狄：翟"，所以娆也一曰"嫽"。这只能存疑。

后世记载还有——

《史记·夏本纪》索隐引皇甫谧云："舜母生舜于姚虚，故姓姚氏。"

《世本》："有虞氏姚姓。"

《风俗通》引《书》大传："舜生姚虚。"（云生济阴成阳）

《路史》注引《诗含神雾》："〔握登〕生舜于桃虚。"

《史记·五帝本纪》正义引周处《风土志》云："舜，东夷之人。生姚丘。"

其地望，主要有二说：一是鲁豫，一是浙江。

姓从"女生"。所以有人说姚是舜的母姓。例如《五帝本纪》索隐引皇甫谧说，舜母"生舜于姚虚，故姓姚氏"。

舜也因而称"姚氏"。《楚辞·天问》："尧不姚告，二女何亲？"其意可能是，尧并没有征得舜母姚氏的同意，就把二女嫁给了舜，这是为什么？恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》说："在美洲印第安人和其他处于同一发展阶段的民族中间，缔结婚姻并不是当事人本人的事情（甚至往往不同他们商量），而是他们母亲的事情。"①尧不告姚氏（舜母）而允舜娶，显然是母亲权利的旁落（参见《楚辞新探》，第612页）。

舜，姚姓（见前举《史记·夏本纪》索隐引皇甫谧及《说文》等）；又作妫姓（见《史记·陈世家》及《说文》等）。请对照——

① 〔德〕恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，人民出版社，1972年，第45页。

《大荒南经》"帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓"(367)；

《大荒东经》"芍国，黍食，使四鸟"(343)。

"使四鸟"是帝俊"特权"，是"芍国"为其属。这样，姚姓就转化为妫姓，芍姓。

《大荒东经》："有芍国，黍食，使四鸟，虎、豹、熊、罴。"(343)

"使四鸟"者帝俊(舜)，"芍"当是"俊：舜"之姓。

芍姓(郭音口伪反；读若媿、诡)，袁注认为"当为妫国"(第343页)。姚、妫似有语音关系。

妫是水名，舜因居以为氏。

> 《史记·陈世家》："舜为庶人，尧妻之二女，居于妫汭，后因为氏。"

所谓《虞书》云："厘降二女于妫汭，嫔于虞。"虽后起，但《陈世家》有据。《说文》卷十二女说也说："妫，虞舜居妫汭，因以为氏。"

杨宽氏指出，"妫、姚古音同，通用"；而"为"字，甲骨文象"以手驭象之形，此亦当由〔舜〕服象传说推演而出"①。

前此，徐中舒先生就说，舜与弟象(有鼻氏)斗争，"即由服象之事附会而起。"②

这牵涉到古代捕象的一种技术，即使用"象媒"，所谓"䍐"(囮，与姚、妫音近)，就是用驯化的母象来诱捕雄性野象。闻一多指出它们之间的音训关系说：

---

① 杨宽：《中国上古史导论》(1941)，《古史辨》7·上·238。

② 徐中舒：《殷人服象及象之南迁》，《集刊》2·1。

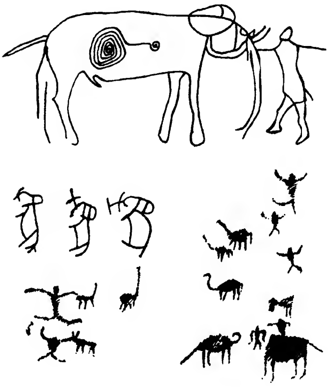


图 276　服象

（上：阿尔及利亚阿杰尔地区岩画；左中：甲骨文“为”，表示服象；左下右下：云南沧源崖画，采自汪宁生）

殷人善于服象。舜以猎手（虞官）为驯象大师，所以有制服象弟和象耕神话。舜族的“妫：姚：艻”诸姓俱与服象有关。上图象腹还绘出“神圣肠道”，意在表现象的无穷生命力。

> 舜，妫姓，字本只作为，古为字从手从象，本义为服象以役作。妫姓一曰姚姓，姚、繇（谣）、由音近，妫一作姚，犹讹一作繇，繇读若图，又读若由矣。①

袁珂也补充说："舜，这个生长在丛莽中的古代著名猎手"，在诱捕调驯凶悍和狡谲的野象过程中，几遭毒手，以后在"天女"（娥皇女英）帮助下终于成功，使象在农业等方面为人类"服役"②。这样，猎手和文化英雄舜就得到妫、姚之姓，意思就是"驯象手"，与其职任"虞"官一致。舜的驯象并且让它耕田，还见于汉画（插图271）。再者，所谓夷殷文化区，大汶口文化时期墓葬里已出现精美的象牙雕筒和梳子等。刘敦愿先生指出，这是当地土特产。"有虞氏这个妫姓（即为姓）部落，本来就是一个驯象之族，跟象的关系非常密切。"③（参见插图276、277）

至于舜的"三身"，《大荒西经》有"三面人"，属东（北）夷系统。

> 大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是颛顼之子，三面一臂。三面之人不死，是谓大荒之野。（413）

---

① 闻一多：《古典新义·释爲》，下册，第549～550页。

② 袁珂：《关于舜象斗争神话的演变》，《江海学刊》1964年第2期，第65页。

③ 刘敦愿：《山东宁阳堡头大汶口墓地和有虞氏关系问题的探索》，《大汶口文化讨论文集》，齐鲁书社，1979年，第223页。

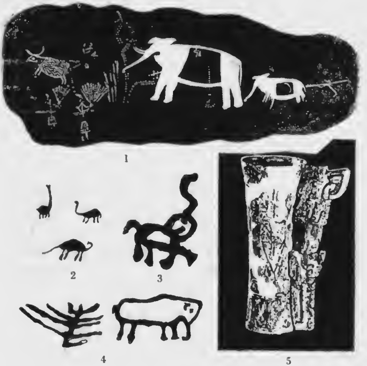


图 277　象和象牙杯

（1. 印度岩画；2. 沧源崖画，采自汪宁生；3. 青海刚察哈龙岩画；4. 甘肃祁连山岩画，采自陈兆复；5. 殷代象牙杯）

象是热带动物，云南沧源有服象崖画，不足为奇。殷商时中原气候较今潮温炎热，所以殷墟发现象骨、象牙及其制品，还有服象和象耕神话。甘肃和青海发现大象岩刻，就令人惊诧莫名了。

郭注："言人三边各有面也。"袁注引《吕氏春秋·求人篇》："禹西至三面一臂之乡。"三边各有一面，等于"三头"。《海外南经》有"三首国"，"其为人一身三首"（199）。这也就是《海内西经》昆仑开明东，服常树之上伺琅玕的"三头人"（303）——离朱。看来这本来都是东夷神话，而与西戎的——

三足（赤）乌
三青鸟
三头鸟/三身鸟

等等遥遥相应。这又是一种夷夏东西交错复叠的神话。艾兰说："颛顼的这些'三面人'后代，看起来像是太阳之母羲和的那些'三身人'后代的一种衍伸。"把"三面：三身：三头"连贯在东夷神话系统里，是有道理的。这当然跟"商均：义均：叔均：始均"可纳入同一系统相协调，而又必须承认这是两大系统神话捏合拼缀的结果。

这种"三身"或"三头"的神异，有多种形态。

《西山经》三危之山，三青鸟居之；又"有鸟焉，一首而三身，其状如鸦，其名曰鸱"（54）。郭注："鸦似鹛，黑文赤颈，音洛。"（55）

三头鸟则有：

离朱
鵸鵌（《南山经》5～6）
鵸鵌（《西山经》57，《中山经》68）

有如"西王母与西域女族"章所说，这是以模式数字"三"连

缀起来的神鸟崇拜观念,而与"三身/三头/三面"之人相应(既可以说三头人是三头鸟的人格化,也能够说三头鸟是三头神的动物化身;或说,这是舜部三大氏族或三大部落之联合)。

"三身"另一解释是,舜化为三位主神(因而有三种名称):

舜
俊
喾(夔)

而又是"三位一体"。《大荒南经》说帝俊妻娥皇生此三身之国(367),这三身又降为子属,或父子易位,但总包括着"契∶昭明"。或说这包含着"喾/契/昭明"三代;或说仅指舜之"后代":

帝俊 — [契 / 挚 / 昭明] — 三身
娥皇

韩禄伯(Robert G. Henricks)就因而说"舜的原型是契——商的奠立者和文化英雄",其"父"为帝俊(其实是父子混淆或父子易位);"舜∶契"的三身"亦即他完成帝俊始创的基业所必不可少的三种特质"①。其实这些都是后人"合理化"冲动下的主观构拟。"三身"不过说"俊∶舜∶喾"曾经化为有三个身躯的大神罢了。

---

① 参见〔美〕韩禄伯:《舜三身与世界创造之完成》;江梧桐:《中国国际汉学研讨会综述》,《中国历史研究动态》1995年第3期,第21页。

王亥与河伯与有易的纠葛

《大荒东经》：

有困民国，勾姓而食。有人曰王亥，两手操鸟，方食其头。

王亥托于有易、河伯仆牛。有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。

帝舜生戏，戏生摇民。(351)

自从王国维在《古史新证》等文里引用这条材料，并且以甲骨文证实《殷本纪》里商先公先王的名号，《山海经》的"信史"价值面，便为士林刮目相看。当然这里还有许多问题有待解决。

困民，吴其昌说应作"因民"，与"嬴民"、"摇民"略同①，都证明他们属燕"图腾"团。

嬴民，《海内经》说是"鸟足"，确属燕族。

《大荒南经》："有神名因因乎，南方曰因乎，夸风曰乎民，处南极以出入风。"(370)错乱不堪。但与"因民"相关无疑。

"王亥"曾有鸟化身，不仅"两手操鸟"可证。胡厚宣先生

① 参见吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》第14期，1933年。

等①曾举出甲骨文——

说是"鸟"与"亥"的合文,可隶定为"鸡"或"雉",后二字还有凤鸟类所戴之"山"形冠,以示尊荣(此冠或说饰羽,或说戴干,或说日芒,另详)。

而其名之写法多变,诸如:

该 (《楚辞·天问》,《左传》昭二十七年)
垓 (《汉书·古今人表》)
核 (《史记·殷本纪》索隐;《史记》误为"振")
胲 (《初学记》引《世本》)
冰 (《吕氏春秋·勿躬篇》)

都是"亥"字的演化或讹变。而以卜辞"鸡"蕴涵信息最为丰富。

"两手操鸟,方食其头"者,一般团族不吃所奉祀的神圣动物,但朱芳圃先生指出,这是巫师和酋长的特权②;前此,金祖同氏已揭示,这是一种繁殖仪式(Create rites),由巫酋带领族众食

① 参见胡厚宣:《甲骨文中殷商崇拜鸟图腾的遗迹》,《历史论丛》第1辑,1965年,第139页;于省吾:《略论图腾与宗教起源和夏商图腾》,《历史研究》1969年第1期,第67页。

② 参见朱芳圃:《殷周文字释丛》,中华书局,1958年,第28页。

用“图腾动物”，使其蕃生扩殖①（参见《傩蜡之风》）。

这也就是吉伦和斯宾塞报道的澳洲中部 Intchuma 仪式的“简化”。

张岩则认为，这是为了把杀戮神圣动物的“责任”，“转嫁”给巫酋——他们必须而且能够承担可能的“惩罚”。有的例子“是以神的猎物和杀物来承担杀物的责任，这个例子则是以神（案：或神圣祖先）对献祭物的享食来承担杀物的责任”②。解释虽然不同，但大家都承认，在特殊情况下，巫酋可以“享用”本族的“神圣动物”（旧称“图腾”）。

张光直曾说：“王亥也是大巫，两手操鸟便是他的法器或通天工具。”③割裂掉“方食其头”而不顾。田兆元因而把东山嘴圆形祭坛（泰坛—圜丘？）里双龙玉璜和鸮形松石饰也看作帮助巫师登天的法器或工具④。其实都没有多大根据。“操鸟”为登天，吃鸟头又为什么呢？

王亥/有易/河伯之间围绕着“仆牛”的三角官司，至今还没有“打”出真相。王国维等曾引用有关史料，可供参照。

《周易》大壮，六五	《楚辞·天问》
丧牛于易。无悔。	该秉季德，厥父是臧；

① 参见金祖同：《剖面的殷代社会举例》，《说文月刊》第 2 卷第 1 期，1944 年，第 39 页。

② 张岩：《〈山海经〉与古代社会》，第 307 页。

③ 张光直：《中国青铜时代·商代的巫与巫术》，联经出版公司，1990 年，台北，第 2 集，第 57 页。

④ 参见田兆元：《神话与古代社会》，上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

《周易》旅，上九

鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。

《山海经·大荒东经》

王亥托于有易、河伯仆牛。

有易杀王亥，取仆牛。河念有易，有易潜出，为国于兽，方食之，名曰摇民。

郭注引《竹书纪年》

殷王子亥宾于有易而淫焉，有易之君緜臣杀而放之。是故殷主(上)甲微假师于河伯以伐有易，灭之，遂杀其君緜臣也。

胡终弊于有扈，牧夫牛羊？

干协时舞，何以怀之？

平胁曼肤，何以肥之？

有扈、牧竖，云何而逢？

击床先出，其命何从？

恒秉季德，焉得夫朴牛？

何往营班禄，不但还来？

昏微遵迹，有狄不宁；

何繁鸟萃棘，负、子肆情？

眩弟并淫，危害厥兄；

何变化以作诈，后嗣而逢长？

想复原这个故事，首先要在先行者对卜辞与文献比照研究基础上给出上述相关文献里殷代先公“三世”序列。

〔殷虚卜辞〕季——亥(鵁)——上甲(微，昏微)

〔《山海经》〕□——亥(牧竖)——□

〔《竹书》〕□——子亥——主(上)甲微

〔《天问》〕季——[该 / 恒]——(昏)微

〔《世本》〕冥——核(亥)——□

〔《殷本纪》〕冥——振(亥)——微

这里，"王亥"一代最为明确而"稳定"，唯《史记》误为"振"（参见《观》9·1）。这个序列大体参照王氏的《先公先王考》。这样，季＝冥（但是，冥勤于官而水死，在文献里很明白；"季"见于卜辞和《天问》，当然可靠，但冥可能是"独立"的一代，姑略；参《综》341）。

王恒既见于《天问》，又在卜辞里发现，令人振奋。陈梦家说《周礼·司巫》"国有大灾，则帅巫而造巫恒"，可能便指王恒（《燕京学报》20·535；《综》341）。

我们现在只知道，这是讲夷殷先王跟狄人集群冲突的故事。

易：狄（翟）

王国维说，在一定条件下可以通假（《天问》"有扈"据说是"有易"之误；参见《观堂集林·殷卜辞中所见先公先王考》）。

"仆牛"，《天问》作"朴牛"，就是《世本·作篇》"胲作服牛"，据说就是驯化野牛。这是人类文化史上的大事。但苏美尔人早就"服牛"，而髦牛也是羌藏人驯化的。这里的"服牛"可能是用于犁田。殷先公王亥时代已进入"犁农业"？《管子·轻重·戊篇》说："殷人之王，立皁牢，服牛马。"有此可能。

河伯是黄河之神。"牛"是他特享的牺牲，所谓"沉牛"祭的主要是河伯。甲骨文——

便表示用大牢于河。无字相当，罗振玉《殷虚书契考释》姑定为"沉"。所以"河伯服牛"，可能指祭祀河伯的专用牛。

而河伯跟夷殷关系密切。殷早期势力范围主要在黄河下游，所祭主要是下游河神——九河之神。卜辞里作为先公的"河"，也可能是被尊祀为九河神的治水英雄。

王亥与有易为了"河伯服牛"（耕牛和祀河专用牛）发生冲突。

祭牛的规格和毛色要求很高。《庄子·人间世》说："牛之白颡者与豚之亢鼻者，与人有痔病者，不可以适河。"这是最简单的。"牷"或"纯"，主要指混身一根杂毛都没有的纯色牛。

希腊人希罗多德说，埃及人的祭牛不能有杂毛，祭前经过严格检验，还要捺上印（《历史》上·127）。

耕牛不但为耕稼民族犁地，游牧民族也能用以驮载，拉车，或者挤奶，吃肉。这样，争夺耕牛就容易招致战争。印度古语言里，"战争"的字面意思就是"夺牛"。如果对方抢夺的是神牛或祭牛，那更不得了。《西山经》有神如牛，名叫"㸬皇"，我们以为合音为"犎"（母型是封牛，即瘤牛），就是一种跟战争有关的神牛，所以"见则其邑有兵"。

我们综合前引文献，构拟这一段故事，也许是——

王亥继承王季（冥?）的事业，进一步驯化了牛，为了报答或祭祀河神把"河伯服牛"赶到黄河北岸（河宗控制地），却遭遇有易（即有狄，或作有扈），"服牛"被有易抢走，如《周易》所说，"丧牛于易"；王亥被俘，做了"牧竖"（牧童），而不得不"牧夫牛羊"。可能是跟有易妇女私通（或利用她的帮助而逃跑），被有易之君（緜臣）所杀。

河伯（或河宗）控制地因"服牛"（祭牛或神牛）被抢，要讨伐有易，有易之君潜逃于"兽"（或说卜辞有"兽方"），以暂避之（它们也叫"摇民"?）。王亥之子上甲微联合河伯（河宗）之师攻杀其君緜臣。

至于《天问》，更加紊杂难解。最后"眩弟并淫"可能讲舜、象共栖二女之事，误人。"干胁时舞"云云，可能是殷人用万舞诱惑并且羁縻有狄的胖酋长。均请参见《楚辞新探》。

王亥之"弟"(?)王恒是以月相命名(殷人先公多以日月星辰及其运动变化命名)，或被拟为月神，有如王冥拟冥神，昏微拟暮神或曙神，王季拟季节之神(嫦娥就或作恒娥，所谓"如月之恒"，以弓形摹拟新月)。王恒也许曾为兄报仇，抢夺服牛，经营"班禄"(如税赋)；他以"月神"善于夜战，所以"不但(旦)还来"。这就完全是臆测了。

王亥/河伯/有易的三角战争还有个尾巴：

> ……帝舜生戏，戏生摇民(351)/海内有两人，名曰女丑。女丑有大蟹。(354)

一种如袁注，分为二节。一种如郭注，连读："此(女丑)两人，乃有易所化者也。"(354)似乎是指《竹书》王亥宾于有易所淫之"女"。有易之女号"女丑"，其说甚奇。江绍原氏缘之而疑："女丑岂即王亥所'淫'且与亥同被击杀者耶?"①

"两人"，女丑其一，还有一位呢? 郝疏云："一为女丑，一为摇民。恐怕未必。"两人"不是误字，就是衍文。

女丑是"母神"。诺伊曼说，(美洲)蟹神是可怕的母神(参见插图278)。不知与此有关否。

女丑有大蟹，肯定处在海滨，其领属之海有大蟹。这就是《海内北经》之"大蟹在海中"(322)，郭注："盖千里之蟹也。"《逸

① 《江绍原民俗学论集·关于殷王亥传说的研究》，上海文艺出版社，1998年，第322页。

图 278　大蟹：母神

（秘鲁奇穆印第安人陶器）

或以为大蟹善于繁育，大腹圆脐而又丑恶可怖，是母神的负面特征；或制以为容器，特大其腹。《山海经》"女丑有大蟹"，蟹或是其部从，如后世之虾兵蟹将。千里长之大蟹，更是滨海神话之极度夸张。

周书·王会篇》："海阳大蟹。"孔注："海水阳，大蟹盈车。"

由于此条前系"射姑国"，国"在海中，属列姑射，西南，山环之"(322)，有的注家想拉上不竞浓妆的藐姑射仙子，治丝愈紊矣。

江氏引《说文》女部"妞"，为"人姓"。不知与女丑是否有关。

伯益、屏翳与翳凤

《史记・秦本纪》载秦王族之世系，说其先乃帝颛顼之苗裔，盖出于东(北)夷，以鸟为祖灵，跟夷殷是"血亲"。

先妣女脩织而吞玄鸟之卵(跟简狄吞卵生子同型)，孕生大业，大业娶少典氏女儿女华生大费，就是柏翳(伯益)。古无轻唇，索隐说"一音秘"，就是伯益(上古音 Pak ○ek)之急读(合音)，而音 pek.

【费(秘)：柏翳(伯益)】 pek：pak ○ek

所以，大费拜受大舜所授姚姓玉女之后，"佐舜调驯鸟兽，鸟兽多驯服，是为柏翳"。舜还赐他"嬴"姓(嬴、燕一声之转，又音转为益、为翳，都是鸟祖灵东夷的文化字群)。闻一多《释翳》说大费"嫁"姚姓玉女事云："舜家(入赘)姚姓之女，生〔玉〕女，益又家之，益即舜之继承人，舜为虞，宜乎益亦虞矣。"(《古典新义》下・550)

"柏翳：伯益"，跟"祝融"一样都是由文化英雄转化而来的荣衔，就好像职称那样，后世或血裔有大功者皆可受之。"大费"亦复如此。宋胡应麟曾据汲冢书"费侯伯益"之语，说"大费"乃伯益之封国。徐旭生《中国古史的传说时代》云："费国建国很早，秦赵祖先/蜚廉的'蜚'，当与'费'同字异形。国灭于周初，地在今山东费县境内。"(第 66 页)

孟子说"益烈山泽而焚之"，是伯益用火来驱猎野兽(并非"火种"之证)，如阎若璩所说，"是使之除去障翳，驱逐禽兽"。但

他力辩其为火官而非"虞官"则无必要。他说:"《孟子》明言益掌火陶唐氏;掌火,官名。……舜登庸,则益为之,舜即帝位后,益又迁作虞。"(《尚书古文疏证》)上古分工职守不如后代之严细,"掌火"与"司猎"可得而兼之,何况都是为了制服猛兽。

更有趣的是,伯益通晓鸟兽之言——这是古代劳动能手的一大特异功能,最明显的是希腊的俄尔菲斯,蒙古的海力布。

清梁玉绳述其事云:"《传》言人听或通鸟兽之情。注云:言八律之音,听禽兽之鸣,则知其嗜欲,生死可知。伯益明是术,故尧舜使掌朕虞(《周礼·秋官·夷隶》疏)。《地理志》称:"孝王云:昔伯益知禽兽。蔡邕云:'伯翳综声于语鸟,葛卢辨音于鸣牛。'"(《左通补释》)

或说:这是指某些鸟会说人话,如孟戏、仲衍之"鸟身人言",但只有特别的人才懂其意义。

秦传说先公世系,除托于颛顼之外,主要是:

女脩—大业 ┐ 大费 ┌ 大廉(鸟俗氏)——(玄孙)┬ 孟戏
少典—女华 ┘ (柏翳) │   └ 中衍
                   └ 若木(费氏)——(玄孙)费昌

孟戏、仲衍依然"鸟身人言"(1·174),具有"大费:柏翳"和大廉(鸟俗氏)的鸟化身。那时并没有什么"尊讳",往往子孙袭用祖宗名号以为荣耀。

例如若木(太阳神树名)而称"费氏",袭用"大费"之称,玄孙又名"费昌";大廉实是"伟大的飞廉"(飞廉风师,合音为鹏、为凤,实亦鹭鸟),而后世有称"蜚廉"者。中潏以后,血统才"淆乱",渗进西迁后遭遇的戎狄血液,子孙甚至称为"宅皋狼",就是

“嚎叫的公狼”。

《汉书·古今人表》伯益之“益”，写作森，正是鸟羽垂垂、燕燕于飞之象。“益”又摹拟燕子的鸣声，跟鸭之言“呷”，猫之言“喵”一样，或写作“嗌”。《吕氏春秋·季夏纪·音初篇》说燕子生蛋，授孕给有娀氏女之时，就“鸣若谥谥”，陈氏校释：“‘谥谥’盖象燕鸣，犹今作‘咿呀’。”(1·343)嗌嗌、谥谥、隘隘、益益，并可通作。这跟燕又称“乙”或“乚”同样是状其鸣声，而与此神鸟之名构成文化字群。

益（谥、隘、嗌）　乙　乚

翳　鷖

燕　鷾　偃　嬴　盈　因　郑

这样，柏翳当然就是伯益，不必再加分割（尽管他只是舜佐而不即是舜）。正如司马贞索隐所说：“此则秦、赵之祖，嬴姓之先，一名伯翳，《尚书》谓之‘伯益’，《系（世）本》、《汉书》谓之‘伯益’是也。”(1·173)赵翼也曾论证过“伯益、伯翳一人”①。

《山海经》写到秦赵等的“嬴”姓。《海内经》：

在嬴民，鸟足。有封豕。(456)

“鸟足”表示其与鸟（燕）的关连。嬴，郭注“盈也”，与“燕”音通。吴其昌《卜辞所见殷先公先王三续考》还怀疑“封豕”系“王亥”之误，其理由是形近（其实不近），且上下无羿射之文（《辨》

① 参见〔清〕赵翼：《陔余丛考》，中华书局，1963年，上册，第91页。

7·下)。封豕是野猪,何处没有。也许这里要写秦的英雄射手大业、柏翳(清汪中等说其即后羿,非是),或者蜚廉、恶来制服封豕的勋绩,而被脱漏。

又《大荒东经》是夷人集群事迹的大本营,尤宜注重。

> 有柔仆民,是维嬴土之国。(347)

嬴土者,盈土,燕土也。袁注误信郭注"犹沃衍也"而远涉《大荒西经》"沃之国"是不贴切的。

关于"嬴"姓,段玉裁《说文解字注》说:

> 按秦、徐、江、黄、郯、莒,皆嬴姓也。嬴,《地理志》作盈。又按伯翳嬴姓,其子皋陶偃姓,偃、嬴,语之转耳。如娥皇、女英,《世本》作女莹,《大戴礼》作女匽,亦一语之转。

"嬴:盈"通过"偃"与"燕"通转。

燕国,金文多作"匽"国。字或写作偃、鶠。今宴会犹可写作讌会。

《尔雅·释鸟》:"鶠,凤;其雌皇。"鶠是一种凤,尊化的玄鸟,母型是"燕"。卵生的徐偃王就是徐燕王。

《国语·郑语》说:"嬴,伯翳(益)之后也。"(下·511)这样,燕、嬴又可与秦之先祖、夷殷名臣"伯益:伯翳"对位,后者是司司风雨之神鸟,神化为鹥凤。

"孟戏"之孟或称"长",则"戏"与《大荒东经》

> 帝舜生戏,戏生摇民。(351)

暗合。袁珂以舜俊与伯益为一人虽然不确，但他提出，“伯益之裔孟戏与舜之裔戏亦必为一人”，却是有道理的。他又说：“孟戏‘鸟身人言’而姓嬴，当即《海内经》所记‘鸟足’之嬴民；戏与摇民虽未记其形貌，然亦必为鸟形可知，则摇民之为嬴民可以证成矣。”（《校注》第351页）他略取吴其昌之说①、本条“困民国”为“因民”之讹。

因（困）民：嬴民：摇民

都指“燕”（偃）氏子孙。这也是很有力的。又：

《大荒南经》：“帝舜生无淫。”（371）

《海内经》：“帝俊生禺号，禺号生淫梁，淫梁生番禺。”（465）

皆无解。“无淫”或可读“巫淫”。古书淫、媱字多混淆互讹。二字双声，或淫亦与“因/嬴/偃/摇”相干，可以组合进燕子祖灵群团或文化子群欤？

羿、般和商均的文化性格

射手英雄后羿也是帝俊的子属。

《海内经》述东夷弓箭神话说：

---

① 参见吴其昌：《卜辞所见殷先公先王三续考》，《燕京学报》第14期；袁珂：《山海经校注》，第351页。

少皞生般，般是始为弓矢。

帝俊赐羿彤弓素矰，以扶下国，羿是始去恤下地之百艰。(466)

我们在《中国文化的精英》(第56页)里，结合其他资料，整合这里东部太阳神族三代“英雄射手”的世系，而且恰恰能够跟古希腊的三代“太阳神系”比照(或说，这种始祖神“三代”的合合分分，就是舜“三身”传说之由来)。

中 国			希 腊		
祖	子	孙	祖	子	孙
帝俊	后羿	羿子	宙斯	阿波罗	法厄同
帝喾	契	昭明	宙斯	珀修斯	赫拉克里斯
太昊	少昊	般			
帝俊	三身	倕			

至少他们的神话地位是各各相当的。

其中(中国组)，“祖”代“帝俊：帝喾：太昊(皞)”基本上是一而非三；子代，契也可以说是“少昊(皞)”，或说“契：昭明”相当少昊一代，或昭明相当于般。这种变易或分合在传说学上极为常见。后羿相当于契或少昊更加无疑。

从横向看，“帝喾——契——昭明”三代是充分历史化的，见于《史记·殷本纪》，并且在殷墟卜辞里基本得到证实。

后羿则是典型的半人半神的文化英雄(Culture Hero),因而具有相对独立性(羿子业绩不明),不加入历史性的先公序列,而只作为神话人物,在他身上,太阳英雄三项指标——具有(太阳)神鸟化身,曾被捐弃,英雄射手——表现得最为完整,我们已予分别论述。

这里只交代"般"。此公罕见他书,地位相当于羿或羿子。

黄文弼《吐鲁蕃考古记》载新疆出土的唐本《山海经》般作"股"。而今本郭注"音班",是则唐本有误。

从郭璞到章太炎都很惊疑:弓矢不可分离,为什么由二人"发明"?其实最初的弓曾用来发"弹",而"箭"则跟投枪相关,所以有时"分离"。弓、矢的发明者,古籍记载有所不同,表示略如:

作弓	作矢	所见文献
般	般	(《山海经·海内经》)
羿(夷羿)		(《墨子·非儒篇》)
		(《孙膑兵法》"羿"作"笄")
		(《吕氏春秋·勿躬篇》)
倕	浮游	(《荀子·解蔽篇》)
夷牟(牟夷)	夷牟	(《世本·作篇》、《说文解字》卷五矢部)
挥	夷牟	(《说文解字》、《路史·后纪》)
黄帝		(《吴越春秋·勾践阴谋外传》)

"夷牟"或"弁夷"可能是"夷羿"的异文。牟疑"弁"讹,弁是战盔,可加毛饰,所谓"髦头"。《文选·东京赋》注引《汉书》:"羿作旄头。"张震泽亦云:"夷牟恐亦为夷笄、夷羿之讹变。"①

① 参见张震泽:《孙膑兵法校理》,中华书局,1984年,第81页。

是则作弓之夷牟跟夷羿可能为一人之分化而与“般”相当。只有“挥”很独异，可能是“倕”的音变（《吴越春秋》说“黄帝作弓”实是“黄帝命挥作弓”之省言）；而倕是巧匠，即“商均：义均：叔均”，传说以其作弓完全“合理”。

现在知道了“巧倕：义均”跟“羿：般”辈份、性格都大体相当。“般”，应该通过“巧倕：义均”的分析得到澄清。

“般”以什么得名呢？疑自“扳”字而来，这是“扳弓”器具的“借用”。扳弓或用扳指，亦指“班指”，与郭注般音班合。“班指”也称“玦”（决），古人看得很神秘。《楚辞·天问》：“冯珧利决，封豨是射？”就说的后羿利用精巧的复合弓和班指（利决）射杀河伯所化野猪或江豚的故事（参看《楚辞新探》第690～691页）。传说后羿就死在这“利决”之上。《御览》卷八〇五引《随巢子》云：“幽厉之时，天赐玉玦（班指）于羿，遂以残其身，以此为福而祸。”正是悲剧的“自我”动因，所谓善射者死于射。可惜语焉不详。也许是借用“班指”为射的而赌胜，有如高句丽小朱蒙与沸流王松让比赛箭射“玉指环”①，不幸致死。所以作弓的“般”，借用神秘的“班”（扳指）为名。

西藏人也重视班指。代言神巫往往在右手拇指上戴一枚空心银戒指，内有金属粒，挥动时会发出哒哒声。“这种扳指现在已经成了纯粹的装饰品，但在从前，它不是戒指，而是一个钩子，用以拉开弓弦”②；而且，这是一种“令人向往的、具有极强法力的护身符”，主要供“承担艰苦巡游任务的法师”佩戴③。无怪乎

① 参见谷德明编：《中国少数民族神话选》，西北民族学院研究所，1983年，第10页。

②③ 参见〔奥〕内贝斯基：《西藏的神灵和鬼怪》，谢观胜译，西藏人民出版社，1996年，第488页。

英雄们要赌射班指，而后羿以玦残身，射手般也要以"扳指"为号了(玦以"缺"言"诀"，是诀别的符号，扳指也有"缺"。)。

《海内经》说叔均是"牛耕"——畜力拉挽犁农业——的创始者。是他把犁农业带进西域，用"犁"开出了"田沟"，似乎还"犁"开了"大比(妣)赤阴"或"赤国妻氏"(参见"西王母与西域女族"章)。经云：

> 帝俊生三身，三身生义均。义均是始为巧倕，是始作下民百巧。后稷是播百谷。稷之孙曰叔均，始作牛耕。大比赤阴，是始为国。禹鲧是始布土，均定九州。(469)

这里的叙述很混乱，却有其古老与可靠处。

似乎有两套世系：

> 帝俊——三身——义均(巧倕)
> 〔帝俊〕——后稷——？——叔均

那么，后稷就该对应"三身"(其后似缺一代)，叔均则相当义均。他们明显是夏周的祖先神而被组合进东方帝俊系统。袁注说："此义均即《大荒南经》与舜同葬苍梧之舜子叔均(商均)，亦即《大荒西经》'稷之弟台玺生叔均'之叔均及此经下文稷之孙叔均，均传闻不同而异辞也。"(第469页)那么其等式就是：

> 商均≈义均(巧倕)≈叔均≈始均

这分明是捏合了夷殷和夏周东西两大系统的神话。

陈梦家很早就注意到“商均”与“义均”的共同点①。

袁珂先生在修订再版的《中国神话大辞典》里重申其意，说，“义均亦商均，即叔均，义、叔、商一声之转”（其实语音并不近接）；又说，“倕乃舜子商均，即义均，亦即叔均”②。我们觉得这确实“比王念孙、郝懿行怀疑‘三者为一’进了一大步”③。

近时，艾兰说：“‘义均’跟‘商均’也可以从神话结构上看出相同性，他们其实就是同一个人的不同称呼。”④

然而可惜的是他们都没有指出“商均：义均 叔均：始均”本来是夷夏两系统的神。

有如本篇开端所言，《山海经》里“黄帝/帝俊”夏夷西东两大文化系统经常冲撞、交叉、混淆、叠合，他们的亲属和子孙尤其错综复叠而极难董理，商的义均，夏（周）的叔均，就是著例。后世文籍，例如《史记》、《世本》、《帝王世纪》等，混杂得更厉害。纯粹文献学上的原因已经很难弄清。也许《山海经》“原本”就有（东：帝俊/西：黄帝）两大部分，被整理者捏合拼凑在一起。但更重要的是两大文化集群及其神话传说交流碰触，不能不发生淆杂与叠合。

在目前条件下，我们只能根据文献/考古/田野诸方面所提供的多重证据乃至蛛丝马迹来“区别”他们、“整理”他们、“比较”他们。

---

① 参见陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》第20期，1936年，第490页。

② 参见袁珂：《中国神话大词典》，第43、333、148页。

③ 萧兵：《神话学就是要丰富多彩》，《社会科学研究》1998年第6期，第142页。

④ 〔英〕艾兰：《龟之谜》，第25页。

《大荒南经》说：

> 有阿山者。南海之中，有氾天之山，赤水穷焉。赤水之东，有苍梧之野，舜与叔均之所葬也。爰有文贝、离俞、鸱久、鹰、贾、委维、熊、罴、象、虎、豹、狼、视肉。(364～365)

这里的"叔均"又被当作帝舜的子孙或部属，其实跟

> 帝舜———————义均(商均)
> 帝俊——台玺——叔均

的系统是暗合的。所以这里的叔均，确如郭注(及前引诸家)所说，"商均也，舜巡狩，死于苍梧而葬之，商均因留，死亦葬焉。基(墓)在今九嶷之中"(365)。这，虽然太机械，但基本说法是对头的。看以上材料，商均(义均)很像本是夷殷的祖先神。今本《竹书纪年》(王国维辑本)说：

> 〔舜〕二十九年，帝命子义钧封于商。

学者或认为这是摹拟古本《竹书纪年》的一段记载：

> 后稷放帝朱于丹水。(《海内南经》郭注引《竹书》)
> 后稷放帝子丹朱。(《史记·五帝本纪》正义引《竹书》)

今本《竹书》也说："〔尧〕五十八年，帝使后稷放帝子朱于丹水。"

义均(商均)跟帝丹朱确实有趋同之点。例如郝笺注意到

《山海经》两处记载的复叠：

> 苍梧之山，帝舜葬于阳，帝丹朱葬于阴。(《海内南经》，273)
>
> 苍梧之野，舜与叔均之所葬也。(《大荒南经》，364)

“丹朱/叔均”之间的类似或“混淆”是显见的。但我们认为“叔均：义钧：始均”故事有它的独立性与可靠性，决不是秦汉以后好事者摹仿丹朱而制造的——它们不同之处是更多的(丹朱故事见专节)。东夷系统确实有“义均：商均”，或者说夏周系统的“叔均：始均”确曾被组合到帝俊系统里来，正如“商均：义均”也曾被组织进黄帝故事里来。

“始均”与“叔均”可能不同，但相同之处更多。他们跟“商均：义均：巧倕”有异，似乎有可能是夏周系统的祖先神，英雄神。

这位纳入黄帝世系里的“始均”，情况非常复杂。

我们曾猜测他就是后稷之孙的“叔均”。

始、叔，音略有相似之处(语义不同：始为元，叔言次)。

叔均是“田祖”，是后稷之侄或孙，当然是黄帝—夏周系统的〔农业〕文化英雄。而“始均”即始作均、始作犁、始耕田者。

《大荒西经》：

> 有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均。叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。有赤国妻氏。有双山。(392～393)

叔均“始作耕”，当然可省称“始均”。其世系组合是：

帝俊——┬——后稷
　　　　└——(弟)台玺——叔均(始均)

帝俊是被牵入的“外来人”;或者,后稷一系被组合进东方夷人系统,反映着夷夏东西二祖对“始祖”或“霸权话语”的争夺。这也是叔均跟商均发生“粘连”的原因。

我们觉得,“叔均:始均”不但跟黄帝(夏周)、跟帝俊(夷殷)发生联系,而且可能远涉西域。一是《大荒西经》暗示叔均跟“赤国妻氏”有牵连——“赤国妻氏”或“大比赤阴”跟“赤乌氏”同样是西域神女,而且与“赤水”相连,跟叔均的关系相当暧昧(叔均也因而多与赤水牵连)。这就是《海内经》含含糊糊地说的:

> 稷之孙曰叔均,始作牛耕。大比赤阴,是始为国。(469)

简直是想说叔均跟“大比赤阴”(赤国妻氏)媾合,就好像用夏周之“犁”开出了塞种或西羌之“沟”,从而共同(在赤水流域)建立某一牛耕谷食之国(“国”似指定居半定居之“郭”)。

范明三君函告:他不但也读“大比赤阴”为“大 bi 赤阴”,而且认为它本是大母神的“神圣祭坛”,并且跟叔均在此举行农作物繁殖仪式联系起来①。

> 叔均在此“始作牛耕……是始为国”,即此地是始成农耕部落的父系社会祭祀地母“谷神”之圣地。为何要强调

① 参见范明三:《三重证据缺一重》,《民族艺术》1997年第1期。

"叔均……代其父及稷播百谷，始作耕"呢？因为后稷实是叔均的伯父，父系社会虽是重视叔伯子侄关系了，祭地母则仍须按母系时代传统举行仪式。即像今日云南剑川白族妇女用手扪摸"阿姎白"那样祈求部落人丁兴旺。叔均取得行此古仪的殊荣，还因为他是犁耕发明者，即用"犁地"的摹拟巫术在"大 bi 赤阴"圣地举行男女交合式的祭仪以祈百谷丰穰与部族人丁繁衍。①

这就好像印度史诗《罗摩衍那》，罗摩之妻悉他或悉多，梵文作 sitā，原义就是"犁沟"，作为农稼女神或大地女神，她被"浓缩"为"大比赤阴"式的"犁沟"，用"犁"耕出"沟"来，不但是赤阴或玄牝的象征，而且是男女交媾——"处女地"被耕开而"破裂"的寓言；犁沟中灌注的水缓缓流淌，那正是处女血由赤阴沁出的意象。

作为农稼与土地之神，悉多（sitā）最后仍回归大地，"请大地女神/露出罅隙让我进"②，这也就是通过产门重新回到母腹（并预备再生）。

> 悉多坐在宝座上，
> 一下子没入地中，
> 撒到那悉多身上，
> 不断花雨落碧空。③

① 参见范明三：《三重证据缺一重》，《民族艺术》1997 年第 1 期。

②③ 〔古印度〕蚁蛭：《罗摩衍那·后篇》，季羡林译，人民文学出版社，1984 年，第 523、524 页。

处女地新鲜的血液成熟为“羊水”，并且被美化、被升华作彩色缤纷的花雨——然而那依然是“玄牝：谷神：大比赤阴”的神圣分泌物。

古埃及人认为女人就是土地。圣典《塔霍特普》说：“〔女人〕对于占有她的人来说，是一块有用的田。”①

古希腊人也认为，男人撒下种子，女人是种子的贮藏地。“他们肯定地说，孩子在母亲的子宫中生长，就像植物从撒下种子以后在土壤中长大一般”②。

最初，“伟大的容器（女人）在其自身中生成自己的种子：它是无性生殖的，而只要求男人作开始者、耕夫和播种者（引注：这就是“最古老”的叔均或始均和耕父），这种子来源于女性的大地……稍后，父权需要刚好相反的逆转，即男人的精子是创造因素，而女人作为容器，只是其临时居所和成长之地”③——于是，“真正的男性”，象征暴力和进攻的犁，以及“农神”的叔均，“旱神”的耕父，“土神”的黄帝……全都应运而生了。

叶舒宪曾指出，从前帝王“躬耕”的籍田礼里，其核心是王者以“耕”的方式“与地母交配”④，亦即“代表阳性天父同地母结合，促进大自然生殖力的旺盛”⑤。其关键即在于扶犁亲“耕”那“田地”，至少要划出犁沟，并做出“播种”动作。这就像黎族“亩头”夫妻开始犁田时，要到河里洗澡，到太阳西下时（叶说：此正

①② 参见〔法〕安德烈·比尔基埃等主编：《家庭史》，第1卷上册，第197、97页。

③ 〔德〕埃利希·诺伊曼：《大母神——原型分析》，第61页。

④ 叶舒宪：《中国神话哲学》，第64页。

⑤ 叶舒宪：《高唐神女与维纳斯》，中国社会科学出版社，1997年，第146页。

“阴阳相交”的“昏”时），“亩头方牵牛去‘犁第一路田’”①；播植时，他也要“做一些象征性的播种动作”②。

这样，女人终究化为真正的“母地”（motherland——“母国”或“祖国”一词便由此而来）。有一种人类学理论认为，“女人”是种植者，因此也是农业的发明者（可以参看叶舒宪的《高唐神女与维纳斯》）；一直到需要强劳力的“犁农业”发明之时，男人才“控制”了耕稼。“耕父”的名称便由此而来（或说，“耕父”无头是为农业做出牺牲，就像“猎头祭枭”里的头颅会使农业丰饶一样——甚至有人认为“头”与根器能够换位，头被认为同样充满“生命种子”，脑髓有如精液，能使大地生出庄稼）。也正因此，男性的“叔”（“叔”字最初有关射猎）或“叔均”（“均”字最初与制陶的快轮有关）发明了“牛耕”、“是始为国”，掌握了犁杆这个“权柄”或“权力话语”，从而建立起“夫权”和“父权”）。这正像坎伯说的：“在早期的传统中，她（女人：大地：大比赤阴）是第一个栽种的人。一直到后来，当高等文化系统发明犁锄后，男人又在农业上扮演领导角色。于是把犁锄耕耘大地拟想成男女交媾，而构成一个主要的神话图案。”③

在刘恒的《伏羲伏羲》（电影《菊豆》便据以改编）里，女人同样是男人的田土，“她是他的地，任他犁任他种”④。

这又像坎伯在《神的面具：原始神话学》里所说：“对于耕种者来说，作物是播种到地母身体中的：耕地是一种性交，作物的生长则是生育。”（参用叶舒宪汉译）甚至在真正的情人（她的丈

①② 参见詹慈：《黎族的原始宗教及其演变》，宋恩常编《中国少数民族宗教初编》，云南人民出版社，1985年，第63、64页。

③ 〔美〕坎伯：《神话》，第177～178页。

④ 《白涡》，长江文艺出版社，1992年，第207页。

夫的侄儿)身子底下,她(菊豆)还是丰满的大地。

> 侄子强健过人的肌体在他反复耕耘的田垅里伸进了犁铧,并且比他有效百倍地狂放地播着种子了。①

——依然是犁铧耕开"赤阴",带去种子,并"踩躏"母亲,让她铺展为丰收的土地的意象,跟"赤阴/(农神)叔均"间的关系十分合拍。可惜这个意象在充满暗示的《菊豆》里②,没有充分展开。

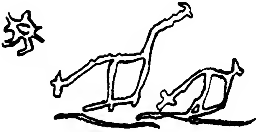


图 279 太阳和犁具

(云南宜良阿陆笼河崖刻,采自邓启耀)

太阳是男性或父亲的力量,太阳照耀犁具表示春天伊始,它以阳性之利器划开大地,授予"生命"。犁下的线条是"犁沟",代表"阴道",或为"土地",亦为阴性载体。叔均"始作牛耕"正是犁的"人格化",他可能在"大比赤阴"之所耕出"犁沟",让大地、庄稼和族裔蕃盛。

---

① 《白涡》,第 239 页。

② 参见萧兵:《张艺谋电影与人类元语言——〈红高粱〉、〈菊豆〉、〈大红灯笼高高挂〉的文化阐释》,《民族艺术》1998 年第 1 期。

云南宜良阿陆笼河崖刻画中有一幅“太阳与犁具”图（参见插图279），显然是春日载阳，初耕伊始的信号；但在其深层，很可能孕含“繁育”信仰，特别是它“强调”出犁沟。邓启耀敏捷地猜测其含有“地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡”的意旨，并进而指出：

> 那位置特殊的太阳，也不再只是自然界的太阳，它或许正是欲与地母交合的天的化身，在借助犁具的“破土”仪式中，将日精阳气注入地之阴穴，在“阴阳相摩，天地相荡”的神秘交感中“化生”万物。……阳光与犁具的形象，也成了象征的交合媒介。①

这对于我们理解发明牛耕的“叔均”与“大比赤阴”的形象内涵，他们的隐秘关系，简直是“直接”的启示。

河南上蔡等地民间婚礼中，新妇车轿到达时，一位已育男性手挑烧红的犁铧，另一人手持火把绕车轿一周，再将醋或水浇在犁上，这同样是犁耕之神叔均“垦荒”和“开沟”的双重暗示②。

在俄罗斯，跟欧亚某些地区一样，有一种“躬耕”村庄周围土地的庆典，“妇女们深夜背着（瞒着）男子神秘地围着村子犁地”，似乎重温“籍田”大典，她们“披头散发，只穿一条衬裤，有时则整个脱光。然后整个行列都喊叫着绕村飞跑”③。

这些对理解“发明”或“应用”犁耕的男性农神叔均、干渴的

---

① 邓启耀：《宗教美术意象》，云南人民出版社，1991年，第61页。

② 参见张铭远：《生殖崇拜与死亡抗拒》，中国华侨出版公司，1991年，第202页。

③ 〔苏〕谢苗诺夫：《婚姻和家庭的起源》，第157页。

男性旱神耕父的神话意象及其潜在内含都是极具启迪的。

《大荒北经》说：

> ……应龙畜水，蚩尤请风伯雨师，纵大风雨。黄帝乃下天女曰魃，雨止，遂杀蚩尤。魃不得复上，所居不雨。叔均言之帝，后置之赤水之北。叔均乃为田祖……(430)

黄帝女魃完全是西北干旱地区的宗神——我们甚至怀疑她本是西域沙原的旱晴之神，女日神。

当黄帝女魃造成冀州沃野可怕的干旱之后，西北沙原的农神叔均勇敢进言：不如把她弄到"赤水之北"来——此赤水若涉叶尔羌河的话，其北面就是塔克拉玛干沙漠西缘——这里反正酷旱，再添个女魃也没什么可怕（也许还是她的"回归"哩），她在这里倒是得其所哉，说不定还能"以毒攻毒，旱极而雨"。而且叔均以"田祖"之大智大勇大德"管制"着她，"调驯"着她。女魃不甘雌伏，随时可能逃跑，"时亡之"。所欲逐之者，必须使用暴力话语（诅咒），如同乔治·汤姆逊说的那样，"咒语是个命令"，而"令"曰：

> 神北行！
> 先除水道，
> 决通沟渎！

田祖叔均和他的人民，哪怕在赤如烈火的沙漠也会进行初步的水利工程，开掘水道，疏通沟渎来战胜旱魃。

叔均能就近向黄帝建言，这一特殊身份证明它确即黄帝之"子"始均。

还有一个可能：始均、义钧、叔均之“均”（钧）都从“陶均”，即“陶轮”得义。“始均：叔均：义钧”不但是田祖，而且是陶轮的发明者。轮法制陶（先是慢轮后是快轮）是人类工艺史的一大发明，它甚至启迪“车轮”的发明。它决不会是简陋的“锄农业”时代的产物，而很可能跟“犁农业”的出现同步或约略先后。所以始为“〔犁〕耕”的叔均可以用陶均为名，或称为“始均”，始均者始为陶均也（叔是尊称，可能因其为后稷之弟的儿子，或“第二代”农业创始人，所以尊之为叔均）。当然，这里有个困难：陶器是女性的专利，像女娲抟黄土做“人”，实际上是抟弄陶土成“器”；义均却是男性（埃及以陶土做“人”的赫鲁木也是男性），是否快轮制陶之时已有男人介入，当询之考古学家。

当然，也可以换一个说法：“始均：叔均/义钧：商均”是陶均的人格化，在女性的哺育下，又篡夺了女性权力，从工具变成工具神，就好像昆吾是陶器之神（或说利器之神），“径路：剞闾”是剑刀之神，大业（秦人传说始祖）是陶拍之神那样。

说不定，他们正是在发现“陶均”这一事上混淆起来，叠合起来。

工具神实质是工匠之神，用高尔基的话说就是聪明智巧的劳动能手，是文化英雄（Culture Hero）。《海内经》把这一点交代得清清楚楚：

> 义均是始为巧倕，是始作下民百巧。（469）

倕是巧匠，传说甚多，证明“商均：义均：叔均：始均”确实善于制陶，善于犁耕，善于决渎，善于百工。

《世本》（张澍辑本）载：

作铫、作耒耜虽然与"犁(耕)农业"不合,"作耨"却是进步的农艺,而且证明它确是(第二代)田祖,农神兼农业发明家。《吕氏春秋·古乐篇》特别强调其为器乐专家:

帝喾命有倕作为鼙、鼓、钟、磬、吹苓、管、壎(埙)、篪、鞀、椎钟。

远古的文化英雄一般都是多面手(文化学称为"原始通才")。羿、般如此,均、倕也如此。《荀子·解蔽篇》还说:"倕作弓。"《墨子·非儒篇》:"巧垂作舟。"他简直要凌驾黄帝之上成为制器大师了。

《海内经》还说:"又有不距之山,巧倕葬其西。"(461)郭注:"倕,尧巧工也。〔倕〕音瑞。"(461)益证其属东夷系统。

《淮南子·本经》说:

周鼎著倕,使衔其指,以明大巧之不可为也。(上·252)

高注:"周著鼎,著倕像于鼎,使衔其指。假令倕在见之,伎巧不能复踰,但当衔啮其指,故曰以明巧之不可为也。一说:周人铸鼎画像,镂倕身于鼎,使自衔其指,以戒后世,明不当大巧为也。"(上·252)

我们没有发现周鼎有"衔指人"的纹饰。但就传说而言,这跟"周鼎著饕餮"(《吕览·先识篇》)同样,是把凶猛的战败者例如蚩尤、桀瓠等的头像雕刻在礼器、武器上以威慑邪恶或敌害。"倕:

义均"者是夷殷集团的勇将兼文化英雄,为周人所忌者。高注"倕,尧之巧工也",跟郭注一致。但是,由于某种奇特的缘会(例如发明陶均、犁耕,在文化上又有所碰触),夷殷的"商均:义均"跟夏周的"叔均:始均"奇妙地叠合了起来,而以"垂"为又名。

《书·舜典》里早就出现了"垂"(《舜典》后出,但仍保存若干传说真实)。

> 帝(舜)曰:俞!咨垂,汝共工!垂拜稽首,让于殳斨暨伯与。帝曰:俞!往哉,汝谐。(上·131)

这"垂"当然就是尧臣的"倕:义均:商均"。这里的"共",伪孔传读"供",云"共谓供其职事"(上·131),而与共工氏无关。其实不然。孔疏调和说:"《尧典》传云'共工,官称',即彼以'共工'二字为官名。上云'畴若予工',单举'工'名;今命此人云'汝作共工',明是帝谓此人堪供此职,非是呼此官名为共工也。其官或以'共工'为名,要帝意言'共'谓供此职也。"(上·131)工者官,"共工"即管理"共水"的职官。共水,古洚水(今卫河),常常泛滥,后来泛指"洪水"(参见王夫之、徐旭生等说);共工者管理、治理"共水:洪水"之世袭职官,后者竟被"语讹"为发动洪水的凶神。此处,"垂,汝共工者",殆指派"垂:均"参与治理共水之大业,可惜其传说全被失落。

这样,甚至可能连"叔均:始均"都是由"商均:义均"分化,被周人硬拉进西部文化系统。但是此说无据。叔均:始均在西部、尤其西域的作为太显著、太富力度,犁耕的发明又适当地排列在其先祖后稷们的"锄农业"之后,秩序井然(参见"西王母与女族·大比赤阴与叔均"节)。

所以目前还只能如此排列:

犁耕发明者［东　义均：商均　夷殷系统
　　　　　　西　叔均：始均　夏周系统］陶均发明者

在某一特定时空里，他们被整合为一。

舜禹之大法官“皋陶”（音高窑）从“陶”得名。

最初起于夷海文化区的秦人先祖“大业”，业的一个意思是“陶拍”。

龙山—黑陶文化的主人特别以发明高质量的黑色陶器为骄傲，并且因极早采用快轮制陶而自豪。他们似乎比前此的仰韶—彩陶文化的主人更多制陶的传说，更富有关陶器的民俗与信仰。

这样，“垂”就可能是一种陶制工具，例如“纺锤”，即纺线用陶坠，它跟“陶均”（陶轮）同样做的“圆周运动”，所以《海内经》才会将“义均”与“巧倕”捏合，说，“义均是始为巧倕，是始作下民百巧”。

《抱朴子·辨问》说：“倕，机械之圣也。”《路史·后纪》云：“垂为宗工，辨材楛，利器用。”都因为陶纺锤功用大而人格化、神圣化。唐善纯说，锤是古越语。

【锤】

〔壮语〕cui^2

〔仫佬语〕$tsui^2$

〔水语〕$tsui^2$

〔毛难语〕tsy^2

〔黎语〕$tsm^2 dui^2$

—— “锤子为制造一切器具不可或缺的工具，因此演化为万物之神”①。虽然跟我们说的不是一物，却极有启发。甲骨文有如 字，是锤击（工具），或隶定为“叀”，但看起来又像陶纺锤，这是二者“形似”之处。“倕”的故事便从此开始。

① 唐善纯：《中国的神秘文化》，第132页。

第三章

东北夷祖先神的神话性格

颛顼，幽都之神

在《山海经》文化系统里，颛顼基本上是东北夷的传说祖先神，是黑色冻土地带——幽都——的主管者和文化英雄。这，我们在《楚辞与神话·颛顼考》里有详细的讨论。这里撮举要点。

在《礼记·月令》和《吕氏春秋》四时纪以及《淮南子·时则》的五行系统里，颛顼都是北方冬天的水神。其搭配主要是：

北方　冬天　黑色　（冰）水（或冻土）

这就是《楚辞·远游》所唱的：

舒并节以驰骛兮，逴绝垠乎寒门；
轶迅风于清源兮，从颛顼乎增冰。

到了凛冽的隆冬，他就像眠蛰的鱼蛇那样沉睡或"死亡"在层冰或冻土之下。所以《淮南子·时则》说：

> 北方之极，自九泽，穷夏晦之极，北至令正之谷，有冻寒积冰、雪雹霜霰、漂润群水之野，颛顼、玄冥之所司者，万二千里。(《诸子集成》本，7·85；刘氏集解本，上·186)

幽都或玄宫于是成为颛顼之所居所掌。《山海经·海内经》的幽都(之山)在北海之内，比较简单，"黑水出焉"(这跟西北黑水不同，有人说其母型是黑龙江)，"其上有玄鸟、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾"，无物不玄；又"有大玄之山，有玄丘之民，有大幽之国"(462)。这正在颛顼、玄冥所司的北方之极，万二千里之内。《地形》也说："北方，幽晦不明，天之所闭也，寒冰所积也，蛰虫之所伏也。"(7·61)正是颛顼化蛇化鱼所蛰居的幽玄的冻土层冰之所。

所以，张衡的《思玄赋》说，"怨高阳之相寓兮，佃颛顼而宅幽"；幽即幽都，颛顼所宅，有如李贤注所说："宅幽，谓居北方幽都之地。《尚书》曰：宅朔方曰幽都。"(据百衲本《后汉书》)《楚辞·招魂》幽都里有土伯。

> 土伯九约，其角觺觺些。
> 敦脄血拇，逐人駓駓些。
> 参目虎首，其身若牛些。

我们觉得这土伯正是作为幽冥之神的颛顼的一种怪化，一种动物化形——楚墓里镇墓兽就是利用它的"甘人"(好吃人?)来逐鬼，来辟邪驱魅，但它主要是吞噬生灵，十分可怕(参见插图 280)。

而玄宫正是幽都具体而微的宅邸。《庄子·大宗师》说，“颛顼得之，以处玄宫”，《墨子·非攻》也说高阳曾命夏禹于“玄宫”。跟幽都无处不玄正合。或说，“幽都：玄宫”都象征(负面)“母腹”，它吞噬生命，然后再“吐”出来或“娩”出来，使其“再生”(参见插图 280)。

颛顼曾经化为“鱼妇”，或说为“美人鱼”，龚维英等以为颛顼是女神。我们觉得，这倒可能表现颛顼曾是阴阳合体、交通天地、兼掌冥界的大祖神——他住居的“幽都：玄宫”正是暗黑的母腹，亦即子宫态的“混沌”。他是生命也是死亡。他通过自己的“死而复苏”启示人们，进入黑暗的地底世界(幽都)之后，会在玄牝之宫即“母腹”里短暂地休眠，春天来临时他将会像惊蛰的“蛇鱼”一样再生，如“夜间的太阳”一般复出。

我们在《老子的文化解读》里论述过“阴阳合体”大神可能因时代和神话发展的不同，或转变为女神，或转变为男神。当她是大母神之时——

> 作为善良母神，她是东方之门；即诞生之门的女主人；作为恐怖母神，她又是西方之门，即死亡之门，即冥府吞噬之门(案：有如“幽都”之“玄宫”)的女主人。大门、房门、河谷、山洞、深渊，都是女性大地—子宫的象征，都是指明进入冥府神秘黑暗之路的圣地。(《大母神》第 172 页)

而且，下文我们就能看到，颛顼升自东海大壑(汤谷)，没入西方咸池，进入“宇宙海”里成为“夜间的太阳”，这不是跟他“幽都之神”的性格正相符合吗?

至于说到它们历史地理学的母型，《海内经》“幽都之山，黑水出焉”，一般都以为这跟“昆仑黑水”不同，黑水指的是黑龙江。

图 280　兽口生灵:幽都的人口

(教堂唱诗班木制座椅细部,欧洲,中世纪;采自诺伊曼)

饕餮般的兽口吞噬生灵,就是"幽都:玄宫:地狱"的黑暗通道。《楚辞·招魂》吃人的"土伯"(跟作为冥神的颛顼有相通之处),其身若牛,追逐亡魂而吞噬之。但生命也在"玄宫"(母腹:混沌)里孕育,预备诞生。

但《北山经》又有幽都浴水，"錞于毋逢之山，北望鸡号之山，其风如飈，西望幽都之山，浴水出焉"，这是不是一个地方。"郭注"浴水即黑水也"，郝笺，"郭知浴水即黑水者"，依据的就是前引《海内经》。那么，郭璞认为它们是一处。但看此处上下文，这里錞于毋逢之山、鸡号之山等，都不会在东北。"幽都"是神话性地名，可以有几处"现实"地望；黑水更是有好几条。《海内经》幽都、黑水都颇神秘，此山此水无物不黑，我们曾怀疑其由"黑色的山水"所"感染"（参见《楚辞新探》第561页）。

至于《北山经》浴水，谭其骧说，它与《海内经》黑水"虽同指一水而水源不同"。浴水就是《汉书·地理志》、《说文》的"治水"，形近而误。"《水经》作㶟水，《水经注》又见桑干水之称，今上游曰桑干河，下游曰永定河。永定河宋辽以来有卢沟、卢沟河之称，卢意即黑，卢沟意即黑水。"①我们觉得，与《海内经》不同。

历史考古学者还曾就文献和田野考查所得，论证"大幽之国"等在大兴安岭山区。

> 据《魏书·序记》载："拓跋氏……世为君长，统幽都之北。"近年在大兴安岭北麓的阿里河嘎仙洞发现了拓跋先世的祖庙，证明了拓跋先世所统的"幽都之北"，即今大兴安岭北麓。②

---

① 谭其骧：《〈山经〉河水下游及其支流考》，《中华文史论丛》第7辑，1978年；《长水集》，人民出版社，1987年，下册，第50页。

② 参见孙进己等：《东北历史地理》，黑龙江人民出版社，1989年，第1卷，第202页。

由此可证,《山海经·海内经》"幽都"一段相关地望如下:

幽都之山——大兴安岭

北海——贝加尔湖

(源于幽都)黑水——黑龙江上游

玄丘之民,大幽之国,赤胫之民——大兴安岭北麓古代居民①

我们觉得,神话地名跟历史地理有根本区别,例如"幽都"首先是幽冥世界,有如《楚辞·招魂》所见。但是相关于"神话"的某些"地名"又确实有地望或母型可寻。例如《海内经》黑水一般都承认指黑龙江。可以在此周遭找寻传说"初民"或古部落的"原貌"。

少昊孺养小太阳:颛顼

《山海经·大荒东经》:"东海之外大壑,少昊之国。少昊孺帝颛顼于此,弃其琴瑟。有甘山者,甘水出焉,生甘渊。"(338)

这里的"孺",保存着远古的读音和意义,以致郭璞连说其"义未详"。郝氏笺疏举出《庄子·天运篇》"乌鹊孺",又《说文》卷十四子部:"孺,乳子也。"

白保罗(P. Benedict)认为"乳:孺"是同源词,可以在藏缅语里找到其由来,而拟其韵母为 * əw(原来拟作 * -uw)。

乳,高本汉《汉文典》等拟其上古音韵母为 * -u。

① 参见孙进己等:《东北历史地理》,第1卷,第202页。

李方桂拟其韵母为 * -ug，就因为"獳"的读音比较古老。

【獳】日纽侯部　new、njew（周法高）
　　日纽侯部　ȵo　（王力、唐作藩）
　　日纽侯部　ȵiwo　（郭锡良）
【乳】日纽侯部 * ȵu　（高本汉）
　　* ȵug　（李方桂）
　　日纽侯部　ȵjew　（周法高）
　　日纽侯部　ȵo　（王力，唐作藩）
　　日纽侯部　ȵĭwo　（郭锡良）

还有个极重要的楚方音。《左传》宣四年说，楚子文被弃于云梦泽中，虎乳之。楚人谓乳"穀"，谓虎"於菟"，故名之曰"斗穀於菟"（下・1870）。诸家多依《说文》"𣪊，乳也"改订为：

【𣪊】见纽侯部　kew　（周法高）
　　见纽屋部　kōk　（郭锡良）

案阮元刻本等通行本《十三经注疏》此字作"穀"（下简作"谷"）。《补刊石经》作𣪊。清惠栋引《汉书・叙传》注，如淳曰："𣪊音构，牛羊乳汁曰构。"颜师古注：谷读如本字，又音"乃苟反"。《说文》卷十四子部："𣪊，乳也。"

案《左》庄三十年传："斗谷於菟为令尹。"（下・1782）陆氏释文："谷，奴走反。楚人谓乳曰谷。《汉书》作𣪊。音同。"（下・1782）清阮元《十三经考异》云作"𣪊"是。

案：𣪊、穀、𣪊三字不但形状相似，读音也有干涉。"𣪊"字有三音：奴走反或乃苟反，读如"肉"而近"乳"；读如𣪊而音构；读如

谷，则是日纽物部，有塞音尾（入声韵尾），作 kōk（郭锡良）．近确。《山海经》写“乳”作“穤”而不作“㝅”．可见不一定是楚人手笔。

但“穤”音近㝅之“奴走反”或“乃茍反”，甚至如“谷”之有塞音尾，应比“乳”（njew）古老。南方方音“穤/乳”读音不同，“穤”似去声，保留古音成分较多。

“乳”的读音，白一平（W. Baxter）认为在上古汉语里大部分时间都是——o，一直到公元第三世纪魏朝，才高化作——u。

包拟古（N. Bodman）以汉语“乳”跟藏语相关词做比较：

〔藏语〕
【乳】nu—ma（乳房）
【吮】nu—ba（吮吸）
〔卢舍依语〕
【乳】nnù—tĕe（乳房）
(STC419 * nəw，乳房、奶）

〔楚方言〕
【㝅】* nos/nəu（哺乳）
〔汉语古音〕
【乳】* nò：
njo/ńżju：（奶）
【孺】* nòs（哺乳小孩，案指“孺子”）
njos/ńzju①

正如包氏所说，汉语“奶”不见于早期文献，而可以跟铁丁钦语的'nɔ：i 比较（铁丁钦语跟卢舍依语是库基—钦语支中两种很接近的语言）。

〔铁丁钦语〕　　〔汉语〕

① 〔美〕包拟古：《原始汉语与汉藏语》，潘悟云、冯蒸译，第 199 页。

【乳】'nɔ：i(乳头，乳房，奶) 【奶】* niy：.nij：/nâi：①

案：汉语里，楚语(或羌语)里原有"芈"一词，读若"妳"，而音近于"母"(汉语方言里母、妈都有乳房义)；后来在《广韵》系统里，"妳"或"嬭"才一音"奶"，仍有"母"、"奶"(乳母、等)义。可参见《楚辞文化》等对楚姓"芈"的分析。

【妳】《广韵》："妳，楚人呼母。奴礼切。"
《切韵》："妳，夷人呼母。奴礼切。"

邢公畹说它是脂部字，音变程式为：

【奶】* nid(上)>niei(上)>广州 nai[1]

显然这是"乳"音的变化。

"孺：乳"确实是"奶"，是喂养，那么少昊氏"孺"颛顼于东海外大壑(汤谷：沃焦：尾闾)，就是像羲和那样把调皮的"小太阳"——初生的太阳就像婴儿似地——按在红红的洗澡盆(大壑)里洗澡。所以，颛顼是太阳无疑(参看"日出日入之山"节)；他决不是无缘无故地被称为"高阳氏"的。

这样，我们在东海大壑(汤谷)看到的小颛顼，少昊完全把他当成遍体奶香的小毛头。以后随着向着中天的飞行逐渐壮大，到西边若木、咸池之时已垂垂老矣——这太像古埃及日神 Ra 或 Horace 在一天里从婴幼到老翁的变化了(希腊人等也有类似观念，请参见"昆仑：日出日落之山"节)。世界古老神话里的

① [美]包拟古：《原始汉语与汉藏语》，潘悟云、冯蒸译，第 220 页。

初出的太阳或朝暾或曙光，许多是婴儿或幼孩的形象（也可能肢体不全），例如：

〔古埃及〕 Khepera（朝日）
〔古印度〕 Āluna（晓天，明星之子）
〔古希腊〕 Aurora（玫瑰爪的曙神）

颛顼在一日之内从生到长到死，在神话里便相应而又有所变异地"放大"为：颛顼"蛇"在冬眠之后变成"鱼"（鲋鱼：附禺：务隅），"死即复苏"！

我们的《楚辞与神话·颛顼考》中揭示，颛顼本来是东北夷先祖，曾化身鱼蛇，兼为水神乃至冥神，但更重要的是北国森严的"太阳"，甚至是运行于（北国）幽都、即地下玄冥世界的"夜间太阳"（在这一点上，颛顼与"祝融：烛龙：烛阴"由于都是"地下太阳"而趋同，无怪乎有人将他们撮合进同一文化系统）。《国语·楚语》有一段被称为原始"宗教革命"的陈述：

> 及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。……颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎，是谓绝天地通。（下·562）

这就是说，颛顼及其前，天地或神民之间是沟通的，可以自由往来（颛顼做了"王"以后才命令重、黎割裂天地，让它们不通）。看颛顼兼为日/夜太阳或兼司天上和地底的太阳，确实是"贯串三界"，天/地/人都是相互沟通乃至相互转化的——无怪乎泛萨满主义学者要推崇颛顼为贯通"三界"的大萨满了！

学者们曾努力从考古学上寻找跟贯通天地的颛顼相对应的神物，例如沟通天人/阴阳的玉琮，注意到良渚文化琮璧诸器上的“人兽合体”玉徽饰（参见卷首彩图，插图 281）。杜正胜说：

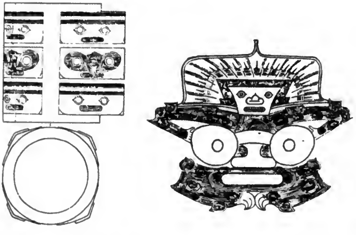


图 281　玉琮及其图纹
（良渚文化）

颛顼氏是交通“天/地”以及“神/人”的大巫，而玉琮或说是交接阴阳和地天的圣器；那么玉琮上的女战神就可以看成是颛顼式的神巫——这是一种尚待证实的有力假说。我们觉得，她首先是以兽眼为乳房，长着獠牙兽口—阴户的大母神。

《山海经》的神当有不少是祖先神，商周文献及金文显示祖神即是天神，可以上天下地，反山、瑶山的〔良渚文化〕

"神徽"大概也具有这种法力。①

这种图像介于人/神、人/兽之间，以"兼体"造型显示其"沟通"伟力，但确实是人/兽、人/鬼、鬼/神、人/神"不分"的某种形态；加上它主要是刻在"沟通天地"的玉琮之上（参见张光直说），能够像颛顼那样"上天下地"大有可能。

"神徽"的兼体兽面主要是象征"食/色"欲望之"猪"（也可能是虎），这倒与颛顼曾化身"猪龙/鱼龙"暗合，可惜东南与东北相距千里——但红山文化的"猪龙"正暗示着其与东北颛顼集团的潜在联系；而按杜氏理论，"反山、瑶山与东山嘴、牛河梁都反映龙山时期国家形成以前的状态，属于'以人事神'的阶段，社会的主导力量是祭司"②，这倒是跟颛顼亦王亦巫亦神的身分相合的。

韩流、颛顼的人工头形畸变

案：傅斯年曾论述颛顼为东北夷之先祖。淮夷是鸟夷的一种。《史记·秦本纪》记秦先祖，也记淮夷祖先。他们都是"嬴：偃：燕"之姓。

淮夷本是东海上部类，《诗·商颂》"至于海邦，淮夷来同"，是其证。然则淮夷与东北沿海诸族同其天降之神话，本不足怪。且此处之神话，明明归本于颛顼氏。颛顼氏正是东北方部落之宗神。《晋书》卷一〇八"廆以大棘城即帝

①② 杜正胜：《关于考古解释与古史重建的一些反省》，《中国考古学与历史学之整合研究》，1997年，台北，上册，第28、29页。

颛顼之虚也”，可以为证。①

濮阳，也是颛顼之虚。甚至有人说，濮阳所出的蚌塑“龙虎”葬，神兽所“夹”所护的墓主人就是颛顼（这种对号入座当然没有多大道理）②。我们认为濮阳固然也属东夷展延区，但那只是颛顼氏的一个南下据点或前进基地。颛顼原在东北，我们的研究大抵与之相合。

我们在考察“黄帝”后世的时候已提到《大戴礼·帝系篇》、《史记·五帝本纪》和《山海经·海内经》都述及

黄帝——昌意——（韩流）——颛顼

这样几“代”。东北夷的颛顼是被组合或“层积”进黄帝世系的。《大戴礼》和《史记》没有“韩流”。那么“昌意”是否就是“韩流”。恐怕不是。一是二者读音和“潜义”都相去太远。“昌意”不知其所自。殷人先公序列，《史记·殷本纪》倒有个“昌若”，或以“昌”有光盛义而指认其亦领日神格，但更多的人怀疑。“昌意”与昌若、颛顼之间更不能做什么傅会。倒是《海内经》东北夷先祖“韩流——颛顼”比较可靠而有意味。

韩流擢首，谨耳，人面，豕喙，麟（鳞）身，渠股，豚止，取淖子曰阿女，生帝颛顼。（442～443）

---

① 傅斯年：《夷夏东西说》，《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》（简称《蔡》），商务印书馆，1937年，下册，第1099页。

② 参见丁清贤、张相梅：《河南濮阳西水坡第45墓主人考》，《史前研究》1988年刊，第118～120页。

艾兰说，看韩流外貌，“实际上是龙的形状”，他也许“住在河中，是一种水生动物”①。《大荒西经》说颛顼死而复苏，好像“有鱼偏枯”（大禹也“偏枯”）；及至“天乃大水泉”，蛇乃化为“鱼”，“是为鱼妇，颛顼死即复苏”。这跟其“父”韩流化为水生动物是一致的。这颇有理。东北夷虽也崇拜神鸟，但其祖先确曾化为“鱼 蛇”之类。“鱼妇”疑即“鲋鱼”之类，颛顼所居“务隅”（之山），亦“鲋鱼”一声之转。

韩流“擢首”，是长头；“谨耳”，郝疏说如颛顼之头颛颛、顼顼，“谨貌”（《说文》卷九页部）。而谨，《说文》卷三言部，“慎也”。卷十心部：“慎，谨也。”是互训。很难加以穿凿。疑其与小、与紧、与锐有关（参后）。

“人面”是许多动物形神尊化的特征，“人格化”的“保留”。

“麟身”自是“鳞身”之讹。鱼、蛇、龙都是有鳞甲的。

“渠股”，郭注，“言胼脚也”（443），是有理的。人体变异有所谓“骈趾畸形（syndactyly）”，自然学派神话学家说是“美人鱼”的取象依据——那就是说韩流的双股已经“胼合”如车渠的“独脚”，如人鱼的大尾，就像汉画伏羲或蛇身鱼尾那样。

更准确的医学术语应是 sympodia，亦即“骈肢”，这很像鱼尾或水豚之尾。据李约瑟介绍，某些汉学家是把蛇躯鳞身扁尾的伏羲称做“鱼尾神”的。这里最值得大书特书的是，东（北）夷地区，辽宁葫芦岛塔山乡杨家洼距今 8000 年的新石器时代遗址发现的米黄粘土砌塑的一对（雌雄?）飞龙，尾部是鱼般的 Y 字形！②

---

① 〔英〕艾兰：《龟之谜》，第 72 页。

② 参见《辽宁八千年前新石器时代遗址中发现龙图腾》，《中国文物报》1997 年 6 月 8 日。

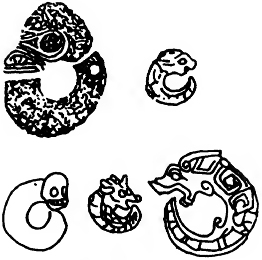


图 282　猪龙
（红山文化——殷商）

东北方或东方的“勾龙”长着像猪一样的头，或称为“猪龙”（扬子鳄或称“猪婆龙”，但它的历史分布不超过北纬 36°）。而颛顼氏正有个“豕——鱼”或“江豚”的化身，东北夷地区又曾崇猪。数者若能进一步整合，则可得出有趣而坚实的理论。

这里特别值得注视的是韩流两项体征——

豕喙/豚止（趾）

俱与猪相关。经文前此有“司彘之国”，疑亦与此联系。在东北夷文化展延区红山文化遗址曾发现轰动一时的“玉猪龙”（参见

插图 282 及卷首彩图)①,不少学者把它跟肃慎等东北民族的“豕崇拜”联系起来(参后)。我们也认为这是龙蛇崇拜跟猪崇拜相结合的成果。

韩流具有豕喙、鱼尾、鳞身、豚趾,跟“猪首龙”颇有相似之处。它的尖锐的长头,跟三星他拉玉龙的锐角三角形头顶也很相像。鱼尾则与杨家洼龙奇似。

《中山经》苦山至大騩之山,“其十六神者,皆豕身而人面”(150),韩流也“人面”而豕喙,也可看做一类的神。

当然最重要的是韩流“擢首”。我们的《楚辞与神话·颛顼考》曾引郝氏《山海经笺疏》:

> 《说文》又云:“擢,引也。”《方言》云:“擢,拔也。”拔引之则长,故郭训“擢”为“长”矣。

这无疑是人工头形畸变,是大汶口文化及其展延区的奇俗(往往与“拔牙”相伴生)。

郝懿行时代没有文化人类学,不像我们容易因为心理投影而发生类比联想,妄加牵附——他的说法是聪明已极,可靠之至。

颛顼也因头部颛颛、项项,“谨貌”而得名(意思不大清楚)。长沙子弹库《楚帛书》有“夨霌”,或读为“颛顼”(即《离骚》楚人精神祖先之高阳氏)。“夨”(不是“矢”),《说文》训为“头倾”。“颛”字所从之“耑”,上面的“山”(变形头或山形冠),籀篆也喜欢歪着写。耑,“物初生之题(头)”(《说文》卷七),也有尖锐之义(这些

① 参见《内蒙古牛特拉旗三星他拉村发现玉龙》,《文物》1984 年第 6 期;孙守道:《三星他拉红山文化玉龙考》,《文物》1984 年第 6 期。

我们在《楚辞与神话·颛顼考》里论证过)——“然则(郝懿行说)颛项命名,岂以头似其父故欤?”

山东和东北某些地区和民族从古到今都以扁头为美。文献如——

《后汉书·东夷传·辰韩》:“儿生欲令其头扁,皆押之以石。”(10·2319)

《三国志·魏志·东夷传·弁辰》:“儿生,便以石压其头,欲其扁,今辰韩人皆扁头。”(3·853)

《翰苑·蕃夷部·三韩》:“矜容表丽,扁首之俗仍存。”雍注:“《魏略》曰:〔辰韩〕儿生欲其头扁,以石押其头,今辰韩人皆扁头,亦文身。”(据李德山引)

《满洲源流考》批评“以石押头”的无稽(其实不奇怪),说应是:“儿生数月,置卧具,令儿仰寝其中,久而脑骨自平,头形似扁。”凌纯声也说:“在亚洲东北诸多民族中,婴儿生下来就睡摇车,所以成人的后头扁平。”①据说,赫哲、蒙古、达斡尔和满族等犹存此俗②。尤其是山西北部与内蒙西部一带,头未睡扁,“就被认为是丑闺女”③。

《逸周书·王会训》有海东夷“周头”献羝羊(《东北历史地理》以为周头即《商颂·长发》“相土烈烈,海外有截”之“截”)。李德山因周可训“遍”,而“遍”、“扁”可通(如《荀子·修身篇》“扁

① 凌纯声:《松花江下游的赫哲族》,上册,第212页。

② 尹郁山:《吉林满俗研究》,吉林文史出版社,1991年,第164页。

③ 宁昶英:《睡扁头》,《民族文化》1982年第5期。

善之度"，王念孙云"遍"也），所以释"周头"为"扁头"①。说虽纡曲，却有些道理。

我们更要注意《山海经》里某些涉及"扁头：人工头形畸变"的记录。例如《海外南经》羽民国，"其为人长头，身生羽"。羽民是"夷人"，其头部摹拟神鸟（或鱼）使长而锐、不足为奇。《御览》卷三六三引《晏子春秋》："汤长头而寡发"，又以其首"兑上而丰下"与伊尹"丰上而兑下"相对，似亦夷殷"锐首：长头"之征。

《海内经》："共工生术器，术器首方颠。"（471）郭注："头顶平也。"或以"方颠"为"方明"似的"四方块"头形，如门。但《路史·后纪（四）》云："术嚣（器）兑首方颠。"似亦"兑首"式之畸变。罗泌以术嚣（器）为"赤帝"祝融之后。"赤帝锐头"（《御览》卷三六三引《乐汁（叶）图》），注云："锐头，象朱鸟也。"这跟商汤等的"兑上"或"长头"太相似了。

这样，从"变形头"跟大汶口文化的联系推断，颛顼本也是东（北）夷祖先神，而且带着日神性、水神性、冥神性，"北方之极……有冻寒积冰、雪雹霜霰，漂润群冰之野，颛顼、玄冥之所司者"（《淮南子·时则》），他和他的文化都显得凛冽而森严（因此"韩流"也可能是"寒流"的人格化——寒浞就或作韩浞）。

然而《海内经》说"昌意降处若水，生韩流；韩流……生帝颛顼"（443），多数历史地理学家都证明此若水的实际地望是雅砻江，有人推论颛顼是西方部落的首领。

我们的《楚辞研究》系列曾力证：东部也有"若木/若水"。现在进一步认识到，所谓"若水"跟"弱水"、"员水"乃至"黄泉"都有可通之处，或说它在神话学上曾演进为萨满式"宇宙海"，环绕大

---

① 李德山：《东北古民族与东夷渊源关系考论》，东北师范大学出版社，1996 年，第 122 页。

地，所以东西都有若水。颛顼，作为"太阳"(或"太阳鱼：太阳龙")由东边(扶桑：若木/若水：甘渊)升起　如前所说，那时他还是个小娃娃，说不定还让羲和或少昊按在红澡盆(汤谷：甘渊：大壑)里"洗三"，到了老迈之时，便由西边若木旁的"咸池"里降入水底，成为"夜间的太阳"，所以东　西　东地循环不停，两边都看到他。

颛项化为鱼蛇冬眠

颛顼的掌幽都，命玄宫，且处于冻土层冰之下，并曾作为"夜太阳"，这反映在神话上，就成为体现"永恒回归"冬春"死亡——复活"的母题。这就是见于《大荒西经》的：

有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。(416)

所谓"偏枯"，本指半身不遂(例如"禹偏枯"，就是说他因长期跋涉在水湿中得了严重关节炎，就好像"偏瘫"一样)。这里似乎指，这条古怪的"鱼"好像一半生一半死，一半水一半陆，一半春一半冬，"两栖性"很强(或兼营水陆—渔耕生涯)。冬天跟蛇一起冬眠，春天醒来，那鱼就像是蛇变的——也许它更像泥鳅、鳝鱼。传说先祖，而且可能是化身蛇鱼的颛顼，作为冬弱春强的"北国的太阳"，也就像这样"死即复苏"，冬眠后又醒来，没有永久的生存，也没有永久的死亡。

对于颛顼"鱼妇"，袁珂的解说是，颛顼变化半人半鱼，"因风起泉涌，蛇化为鱼之机，得鱼与之合体而复苏，半体仍为人躯，半

体已化为鱼，故称'鱼妇'也"(417)。前举西安半坡彩陶纹饰有所谓"人面—鱼身"互叠者。学者或认为"人鱼互化"，或以为"鱼中生人"，这跟"半人半鱼"(如鱼首人身或人身鱼首之"美人鱼"等等)虽有不同，但证明初民确实相信人会变成鱼或者蛇，而且能"冬眠"，到"惊蛰"而复苏而再生(雷有催生作用，与此变化相关)。文献上，《论衡·无形篇》说，"雨水暴下"之时，"虫蛇变化，化为鱼鳖"，即蛇虺可能变成"鱼"体或"鳖"形，离"本真"而"暂变"，所以《礼》云"水潦降，不献鱼鳖"，怕它们是蛇虺所变，触犯taboo；而且，暴雨每挟震霆而降，鱼鳖之属可能为雷神或雷蛇、雷虺子孙，危害鱼鳖可能惊动雷神(他就像龙神爱护龙子龙孙一样)。

"鱼妇"者，松冈正子据《太平广记》卷四八引《三教珠英》：

> 曹叔雅《异物志》曰：鱼跳，跳则蜥蜴从草中下，稍相依近，便共浮水上而相合。事竟，鱼还水底，蜥蜴还草中。

蜥蜴为"四脚蛇"，可能成为"鱼妇"或"鱼夫"，这种观念还保存在民俗中——而且蜥蜴形体似蛟，也可视为蛟龙的卑化形态①。

"鱼蛇"(或鱼龙)"互化"的传说也可由此得到旁证。

这样，鱼妇作为"雌鱼"，就更值得深思：颛顼既是沟通天地、贯穿阴阳的"巫神"，更是雌雄合体的祖先神，其化身之一的"鱼妇"或雌鱼，就意味着他同时是繁育和丰饶的赐予者，跟他化身之一的(母)"猪龙"完全一致。

---

① 参见〔日〕松冈正子：《人鱼传说》，《中国文学研究》，早稻田大学中国文学会，第8期，1982年，东京，第53页。

森安太郎是连禹的"偏枯"都解释做"偏枯鱼",因为鲧曾化鱼(玄鱼),禹、鱼叠韵(引案:声纽相去甚远),禹也可能化鱼;"偏枯蛇颛顼,在北风吹来的时候,入大水泉化而为鱼。化而为鱼的偏枯(引案:俱指颛顼/鲧/禹之化身),于是生活在冬天的死之世界,等待生之世界再临而复苏。复苏的时令当然是在南风吹拂的春季"①。这样解说未尝不可,但这依然是在表现宇宙生命的"永恒回归"。弗莱说:"神明世界中的中心运动是某个神的死与复活,消逝与回返,隐退与重现。……这个神可以是太阳神(引案:颛顼即东北夷太阳神,故称"高阳氏";鲧禹,或亦以为具太阳神性),夜晚死去而黎明复生,或是在每年的冬至复活。"②前引鲧禹与颛顼及后稷的"复苏"神话是极有代表性的。

这,丁山氏认为是草木冬枯春荣,虫鱼冬蛰春动的寓言③,大体是妥当的(白川静因"偏枯"而联想及治水之禹,以"鱼妇"为洪水时"蛇形神"之异变④,虽纡曲,却触及蛇鱼之可互化)。叶舒宪说:"陆上生物死后下阴间,在阴间获得另一种生命形态,往往采取陆生动物(如蛇)变形为水生动物(如鱼)的形式,这便是蛇化为鱼的神话心理基础。偏枯的鱼妇兼有陆生动物(蛇)和水生动物(鱼)的双重特征,因而是阴间大水与阳界陆地之间的神话中介物,也是生与死之间交互作用的神秘媒介。"⑤其图式大致是:

---

① 〔日〕森安太郎:《黄帝的传说:中国古代神话研究》,第 61 页。

② 〔加〕弗莱:《批评的解剖》,普林斯顿大学出版社,1957 年,第 158～159 页(叶舒宪汉译)。

③ 参见丁山:《中国古代宗教与神话考》,第 316 页。

④ 参见〔日〕白川静:《中国古代文化》,第 33 页。

⑤ 叶舒宪:《中国神话哲学》,第 94 页。

蛇：陆(土)：阳界：生┐
鱼：水(泉)：阴间：死┘— 鱼妇：中介(体)

虽然跟本节所说略有不同，但是也证明“蛇/鱼”、“土/水”、“死/生”、“冬/春”之间是对应并且可以相互转化，而且隐喻着“生—死—生”和季节间的永久循环。

正像前文所说，颛顼所处“玄宫”，实质上是“玄牝之宫”，是死亡——诞生的通道。它以“其身若牛”的土伯之形象吞噬生灵(但也可以使其像冬眠的“蛇鱼”一样死而复苏)。玄宫的入口应该就是土伯那饕餮一般的大嘴——在世界民俗神话上它体现为“豕口”、“虎口”、“蛇口”或“蛙口”，而这种“兽口”同时又是“阴门”(参见插图 283)。这对饕餮的吃人也是一种辅助性的诠释，只是在颛顼的性格描写上太不明朗罢了。

“蛇乃化为鱼”，另一种读法是：

颛顼由蛇/鱼合成，蛇/鱼可以互化，或既像鱼又像蛇，就好像某些人首蛇身的伏羲造像长着鱼尾，或下半身扁阔，是“蛇形鱼”那样。

如果由蛇/鱼合成，那么就是冬天作为蛇冬眠(偏枯)，春天又变做鱼(死即复苏)。“风道北来，天乃大水泉(冰化成水?)，蛇乃化为鱼……死即复苏”。

其称“鱼妇”，可能是雌雄合体(参前)，也可能：

鱼：妇：雌
蛇：夫：雄

而“生/死”、“雌/雄”都能相互转化。

白川静则认为，这可能跟“洪水之神”的性格有关。

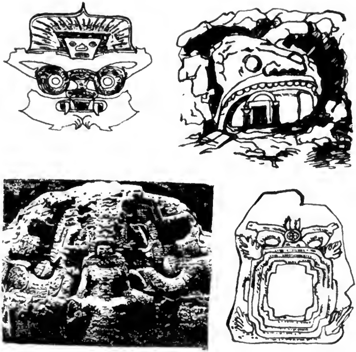


图 283　兽口：玄宫：死亡/诞生的通道

（左上：良渚文化神人“兽口—女阴”；左下：南美基里瓜纪念石碑；右上：印度乌达亚吉里山“虎穴”；右下：墨西哥奥尔梅克石刻蛙口）

无论是虎口、豕口还是蛙口、豹口，都是“死亡的归宿”，“诞生的门户”，同时又是“玄牝之宫”或“阴门”。这些都是玄宫之口，幽都之门。所谓食人未已的饕餮之“口”同时也可以看做同样的“死亡—诞生”的混沌之道，幽都之户，阴户之门。

如果古代人从对于随着季节性而来的洪水所持的恐惧，以及克服之后，对农耕丰穰的约定之事来看的话，神必定是死即复苏，也必须是因时期而改变形态的。①

我们倒觉得，颛顼、后稷与氐人、互人之神都曾是水泽之神。他们化形为鱼、蛇，当然也就演出“冬眠—春苏”之事。

鲋鱼：美人鱼，或河猪

在原始性思维里，“蛇/鱼”因其相似而可能转化。连亚里士多德都说：“蛇的构造与鱼相似，它的背脊骨也有棘刺。”（《动物志》第117页）《山海经·西山经》有冉遗之鱼，“鱼身”而又“蛇首”，既是鱼又是蛇，还长着六足——就是蛇/鱼互化的“未完成”式。郝氏笺疏据《御览》卷九三九引此作“无遗之鱼”，蒲、无一声之转，所以疑即《北山经》“蒲夷之鱼”。而森安太郎又以为它们可能转化为一首两身的怪蛇“肥遗”（参见“昆仑”章“冰夷”节。然则这也是一种蛇/鱼互化）。

颛顼的葬所在“鲋鱼”之山，暗示他确曾化鱼。传说伟人的葬地跟他的神格、神性有一定相关性。黄帝死葬“桥山”，他的母亲是有蟜氏，他也曾形为“虹桥”（参看《楚辞与神话·黄帝为璜玉之神考》）。《海内东经》说，帝颛顼葬于鲋鱼之山之阳，九嫔葬于阴，“四蛇卫之”（332）。其地名有异文：

① 〔日〕白川静：《中国的神话》，日文版，第66页；王孝廉译本，第44页。

鲋鱼　（《海内东经》）

务隅　（《海外北经》）

附禺　（《大荒北经》）

符禺　（《西山经》）

姜亮夫先生指出，颛顼曾化为“鱼妇”，鱼妇就是“妇鱼”、“鲋鱼”，跟《大荒西经》“蛇乃化为鱼”云云暗合。他甚至说，（颛顼传说西传以后）“江水经鱼复县曰鱼复（后来语讹为“鱼腹”），疑亦鱼妇之声变，如秭归之变姊归”①。从“鲋鱼：附禺”变为“鱼鲋：鱼复：鱼妇”，最后成为半人半鱼，“美人鱼”，真有“语言疾病”也说不定。

这就逼使我们更加注意这个“鲋（附）”字。前面说过，《西山经》蛇首鱼身的“冉遗之鱼”，《御览》卷九三九引作“无遗之鱼”，跟《北山经》的“薄夷之鱼”疑似；而它们都跟“鲋鱼”、“妇鱼”、“附禺”、“务隅”读音接近。因为古无轻唇。

〔无（遗）〕　明鱼 mǐwa

〔蒲（夷）〕　并鱼 bua

〔鲋（鱼）〕　并侯 bǐwo

〔妇（鱼）〕　并之 bǐwə

〔附（禺）〕　并侯 bǐwo

〔务（隅）〕　明侯 mǐwo

〔芾：市（福）〕　滂月 pʻǐwăt，帮职 pǐwək，或帮月 pǐwăt

① 姜亮夫：《离骚首八句解》，《社会科学战线》1978 年第 3 期，第 232 页。

我们看冉遗之鱼是"鱼身蛇首"，半蛇半鱼，还带着兽形，"六足"、"其目如马耳"(62)；蒲夷之鱼(98)，应亦略同。这跟"鱼蛇"或"鱼龙"可以转化为鱼兽是相关的。

有几种怪"鱼"都音"市"(福音，若韍)，或与之相似。

> 鮆鮆之鱼　食之杀人(《北山经》，76)
>
> 郭注："音沛，未详；或作鯆。"
>
> 毕注："即鯆鱼也。一名江豚。"(案即河豚或江猪)
>
> 师鱼　食之杀人(《北山经》，97)
>
> 郭注："未详。或作鲵。"
>
> 郝笺："《玉篇》作鲱。……师、鲵声之转。鲵即人鱼也。"
>
> 活师
>
> 郭注："科斗也。《尔雅》谓之活东。"(案：师、东声远)
>
> 珠蟞(鳖)鱼　其状如肺(肺或鲱?)而有〔四〕目，六足，有珠；其味酸甘，食之无疠(《东山经》，106)

郝笺据《初学记》卷八引《南越志》云："海中多珠鳖，状如肺(或作肺)，疑即鲱，有四眼六足而吐珠。"郭注："〔无疠〕无时气病也。《吕氏春秋》曰：'澧水之鱼，名曰朱鳖，六足，有珠，鱼之美也'。"鳖或河豚，人皆视为美味。

案："鮆鮆"自是河豚，食之杀人；混为"鯆：鳍：鲄"，或江猪；再混为鲵即娃娃鱼(《酉阳杂俎》云其有毒)；也有可能"师"亦为"鲱"之讹。

珠鳖鱼如肺(肺)，疑亦鲱鱼之怪化，毒液可以疗治某些恶病，杀人者又可救人；但也可能即鳖，今人犹信其可防治凶疾。

进一步说，"无遗：蒲夷"乃至"鲋鱼：妇鱼：务隅"都可以

快读为一个字：鳍（或鲱）——这是一种“鱼兽”，大致具有“豕”的特征：江豚/河豚/海豚（江河海都是“水”，这些“水猪”古人不大容易区别得清楚）。《山海经·北山经》称河豚为鲱鲱之鱼，“食之杀人”(76)，“鲱”跟“鳍：鲱 蒲：妇：无：务”也是可以通转的（鲱从“市”，就是“韨”，读如“徐福”之“福”）。毕沅《新校正》说鲱鱼为“鮈鱼”（即“鳍”），见于《说文》。

〔鳍〕（《史记·伍子胥列传》正义）滂鱼 pu'a
〔鲜〕（《史记·伍子胥列传》正义）并幽 biəu
〔蒲〕（《山海经·北山经》） 并鱼 bua
〔鲋〕（《山海经·海内东经》）并侯 biwo
〔鲱〕（《山海经·北山经》） 滂月 p'iwǎt 或帮月 p'iwǎt

它们明显是可以通转的。鳍就是江猪。《玉篇》：“鳍鱼，一名江豚，欲风则涌之也。”江豚有“毛”，像猪。《文选·江赋》李注引《南越志》：“江豚似猪。”江豚里最珍异的就是“白鳍豚”（参看卷首彩图）。

还有一个可能。“鲋：妇”、“鳍（鲜）：妇”由于同音而“语讹”为“妇（人）鱼”，亦即“鱼妇”（当然这种“语言疾病”发生得极早）。

后来的“妇鱼/鱼妇”乃至“人鱼：美人鱼”传说都可以看做这种“女性”的人鱼的“讹言”。然而，也许更重要的，“鱼妇”一词证明即令颛顼所化的“鲋鱼：鳍鱼：猪鱼”本身也可能曾系雌性。“妇鱼”和“母猪鱼”、“猪婆龙”之类都是兼司繁殖和雨水的。

唐段成式《酉阳杂俎·鳞介篇》一说：

奔鲟，奔鲟一名瀱，非鱼非蛟，大如船，长二三丈，色如鲇，有两乳在腹下，雄雌阴阳类人。取其子著岸上，声如婴

儿啼。顶上有孔通头，气出吓吓出声，必大风，行者以为候。

这就跟江猪一样，能兆示风雨。

其子啼如婴儿，有如猰貐似人之"前儿"。

其体型巨大，当是"海牛：儒艮"之类，但与江猪、鲵鱼之属混淆已久。

这类记载，着重其雌性。所以跟所谓"懒妇鱼"传说粘附。"相传懒妇所化。杀一头得膏三四斛，取之烧灯，照读书、纺织则暗，照欢乐之处则明。"（引同上）任昉《述异记》亦记民间传说云其为"杨子妇"，"为姑所怒，溺水为鱼。其脂膏可燃灯烛；以之照鼓琴瑟、博弈则烂然有光，若照纺绩则不复明"。事并见杨孚《异物志》等。《古谣谚》载清李调元《南越笔记》民谚云：

朝为泡鱼，暮为蒿猪；
朝为懒妇，暮为奔鲜。

可见其与江猪、海豚之类相关。盖其多脂，可以熬油。从此也可以看出初民是把"猪"、尤其江猪之类看做兆示风雨的"水兽"，而与蛇、鱼同类的。所以它们都可以是韩流—颛顼的动物化身。

蛇：龙/鱼：鲋鱼/猪：江猪

它们之间可以换位，而且都曾被看做水神、雨神的化身。闻一多《周易义证类纂》曾论证河伯冯夷就是封豨，又即雨神屏翳（《古典》上·49）。我们的《楚辞新探》（第 692～697 页）曾就此尽情发挥。《礼·月令》郑注："彘，水畜也。"这种看法俯拾即是。叶舒宪曾据以谓："猪这种象征性动物符号也同阴间、北方水神有

了关联。"(《中国神话哲学》第 296 页)

所以,红山文化遗址发现的玉猪龙、玉环龙很可能用以求雨止旱。有力的证据是《说文解字》卷一玉部:

珑,祷旱玉龙,文从玉、从龙,龙亦声。

红山文化玉龙是"实物",比文献里所谓作土龙之状,天乃大雨古老多矣(参见卷首彩图)。玉制猪龙更可视为雷雨或雷雨之神的袖珍造像。陆思贤《神话考古》说:"猪婆龙与猪嘴龙虽非一事,但都有一个猪样的大肚子,'元气'饱满,'鼓其腹',用为擂鼓打雷。"(第 48 页)而"鲤:鼍:猪婆龙"确实曾被视为雷神、鼓神、乐神。

红山玉龙之作"豕"状者,更与《易·睽卦》"见豕负涂","往,遇雨则吉"相合。宋孙光宪《北梦琐言》说,有湫,常"见牝猪出入",不知是母猪洗澡,还是"猪婆龙"出没,却祈雨多验。唐段成式《酉阳杂俎·前集·雷》说:"贞元年中,宣州忽大雷雨,一物堕地,猪首,手足各两指,执一赤蛇啮之。"我们曾用以上解西汉卜千秋墓之猪头神,下说《西游记》之猪八戒。可见雷雨之神确曾化形为猪或猪龙。

而《山海经·东山经》有合窳,"其状如彘而人面",跟韩流的带有豚形鱼尾而人面相似,郭璞《图赞》说它是"至阴之精,见则水雨",可见向彘形神物祈雨是找对了"龙王庙"。何况韩流- 颛顼都兼为水神,或太阳神,可能兼司雨旱。

颛顼既可化身"鱼妇"即"妇鱼"、"鲋鱼"或"无夷:蒲夷"之鱼,那就可能再变为"鳍:鲟",为"鲈鲈之鱼",亦即江猪、河猪、水猪,从而带上一些猪的特征。这样我们就可以解释他的爸爸(韩流:寒流)为什么具有"水猪"的肢体了:

谨耳
豕喙
渠(巨)股(或骈足似鱼尾)
鳞身
豚止(趾)

原来他们都曾从"人鱼"、"蛇鱼"变成"猪鱼"、乃至猪龙啊!

一个重要的内证是,颛顼所化的"鲋鱼"本身也有猪的身子。《北山经》阳山留水,"其中有鮨父之鱼,其状如鲋鱼",它们是什么形状呢?"鱼首而彘身"。原来具有彘状吻喙和肢体的韩流,其子"颛项:鲋鱼"也长着猪鱼之形啊!

又,《东山经》东始之山/泚水,"多茈鱼,其状如鲋,一首而十身,其臭如蘼芜,食之不糟(屁)"(114),盖其体形亦似鲋若豚。《中山经》牛首之山/劳水,多飞鱼,其状亦如鲋,不知是否同一物。

鲋鱼彘首,如鲋之飞鱼是否猪身?《中山经》騩山/正回之水,多飞鱼,其状正"如豚而赤文"(127),盖豕身之神鱼而有翼,不是今人所谓"飞鱼"之纤小灵动。此鱼"服之不畏雷、可以御兵",神性十足。《初学记》卷一引郭璞《图赞》云:

飞鱼如豚,赤文无羽(或作"鳞");
食之辟兵,不畏雷音。

殆如《东山经》"至阴之精,见则水雨",如彘而人面的合窳之神司掌雷雨乃至刀兵,所以佩之不畏雷且可抵御兵器。

有一种鲵鱼，也“其状如鲋”，见于《中山经》(145)。郝懿行引《广雅》“鲼，鲋也”，谓为鲫鱼，疑非。恐亦“鲋：蒲夷”之类。

《山海经·中山经》可能因其居“中”而集聚着颇多兽首人身或人首兽身的“人兽综合神”。其中——

> 凡苦山之首，自休与之山至于大騩之山，凡十有九山，千一百八十四里。其十六神者，皆豕身而人面。……苦山、少室、太室皆冢也，其祠之：太牢之具，婴以吉玉。其神状皆人面而三首，其余属皆豕身人面也。(150)
>
> 凡荆山之首，自翼望之山至于几山，凡四十八山，三千七百三十二里。其神状皆彘身人首。(174)

《北山经》也说，自太行之山以至于无逢之山——

> 其十四神状皆彘身而载玉。其祠之，皆玉，不瘗；其十神状皆彘身而八足蛇尾。其祠之，皆用一璧瘗之。(99)

这跟豕神崇拜是有关联的，虽然所记并不都在东北。

彘身之神而载(戴)玉，跟玉的关系如此密切，还是不免要联想到红山文化的玉猪、玉猪龙，甚至良渚文山玉器上的“人猪合体”之怪神的(参见插图281)。

作为人兽合体怪神，“豕身人首”是拼合式，其组合就是上“人”下“猪”，如良渚玉琮兽面人身“兼体”造型所见。

如果不“兼体”的话，就是更典型的人猪组合，如金文“族徽”所见。

《天豕父丁鼎》
(《三代》2·21·4)

《天豕妣辛殷》
(《三代》6·22·3)

《天豕父乙觚》
(《三代》14·24·9)

邹衡很谨慎地称为"天兽",以为是黄帝姬姓"天(兽)族"的族徽①。他只承认《三代》14·24·9所见者是"天猪"。其实看它们的大耳、巨腹、短腿而"尖脚",特别是撅嘴和弧形下颏(有的还有鬃鬣),分别是猪,有斑纹不过是装饰罢了。

从东北到东南,基本为濒海或临水的巨大弧形地带(或视为东夷文化的展延区,或与北狄、南蛮之叠合区),都有猪的饲养或膜拜。良渚文化已如上述,河姆渡发现早期驯化猪造像,说不定也有祝祷农畜丰肥的象征指涉。观其实品,印象是"吉祥物",或竟"护身符"。

内蒙古敖汉旗"兴隆洼文化"有猪的造像(有一件陶器有"猪首蛇体"纹饰)。红山文化的"猪龙"更是崇拜的对象②。这些都证明远古东北确实养猪、拜猪。根本用不着争论饲猪的肃慎—挹娄是否在东北有绵长的"前史"。这些都跟"东(北)夷"先祖韩流-颛顼曾化身"水猪"相合。

商代还有方伯"豕韦"(学者指认其即《庄子》之豨韦、义为

---

① 参见邹衡:《夏商周考古学论文集·论先周文化》,文物出版社,1980年,第341页。

② 参见孙守道:《三星他拉红山文化玉龙考》,《文物》1984年第6期。

“猪皮”),陈梦家以为即“土方:唐杜氏”的祖先,地在商亳的北方。叶舒宪据以谓:“考古发现〔也〕证实,史前期中国北方一带确实存在着势力极广的猪图腾文化。”(《中国神话哲学》第295页)“豕”之族可能是他们的“后代”。

饶宗颐先生更把红山文化“猪龙”的形象跟“豨韦:豕韦”等曾在东北亚活动的猪图腾族团联系起来。

顺便说一句,三星他拉等地发现的C形玉猪龙,俄罗斯考古学家S. V. 阿尔金却以为是甲虫的幼虫,经新西伯利亚大学生物学家V. E. 柯尔柏柯夫图解分析,鉴定为金龟子之类鳃角类甲虫科(等)的幼虫①。昆虫幼虫曾是原始人高蛋白、多维生素食品。昆虫的蜕变—变形过程牵涉到初民“再生”或“升天”的幻想(参看我们对蚕—蛾变形象征指涉的分析②)。阿尔金的看法虽然古怪,却有孙机等的补充和证实。但他提醒说,“在和这种文化同一时期的红山、后洼和姚营文化中,还有Chrisalices和昆虫的小雕像③”。猪龙实在也是生命意象,颛顼也曾化身为鱼、为豕鱼或豕龙“死而复生”,像昆虫那样蜕变、复活,可供联想处正多。

我们曾经反复论证,良渚“神人兽面”,兽目兼为女神乳房,猪口又即“有牙女阴”(vagina tantata)——这是一尊生命意识极强的繁殖女神造像,猪(或虎)在文化史上是“饕餮”和“情欲”的

---

①③ 参见〔俄〕阿尔金:《东亚神话中的昆虫学部分》,程应瑞译,中国民俗国际学术讨论会论文,1994年,北京。

② 参见萧兵:《蚕马女象征叙事的解读》,《文化与文本》,第1辑,1998年。

象征①。地中海的一尊"女张其牝"，跨坐猪背的生命女神塑像（参见插图284），是极好的旁证。而阴性的（玉）猪、猪龙当然可以赐雨。

那么无论是金文所见"人形/立猪"的"豢"，还是《山海经》"豕身人面"的怪神，都不但保存着某种"图腾"意识、生命意识，还都可能与祝祷丰饶、调适风雨相关，所以要以之命族且祀以为灵，还要用太牢和吉玉的隆礼来祭拜它。这些都跟颛顼们化形母性"水猪"，祷雨玉猪制为龙形相为表里而启示无穷。

要之，颛顼化为"鱼妇"，不仅证明他曾是阴阳合体、生死兼司的大神，而且暗示其曾化形为雌性的"鲋鱼：鲟鱼：鳍鱼"——母性之水猪（甚至鼍鳄也被民间称为"猪婆龙"），正因其具有躯体肥硕、肚腹膨大的特征。叶舒宪注意到红山文化肥壮的（母）猪龙跟同样胖大的裸体女神像"伴出"的情况，提出："史前女神的肉体夸张是以肥硕多脂肪为美的原始信念为造型标准的，是一种理想化的、有意味的创作变形，其中不乏某种仿生学的因素，即仿效肥硕而垂乳的动物（例如母猪和猪婆龙以及雌性江猪、儒艮等水兽）形体。"②这也许是颛顼（乃至韩流）可能化为"鱼妇"或"猪鱼"给我们的一个新的启示：也许他兼有"妇"与"鱼"/"妇"与"猪鱼"的两种形象。

---

① 参见萧兵：《良渚玉器"神人兽面"纹新解》，《东南文化》1996年第3、4期。

② 叶舒宪：《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》，第18页。

图 284　猪：雨水、丰饶和淫欲的象征
（左：甲骨文、金文；右上：岩画里的人与豕、鹿；
右下：伊西丝女神坐在野猪背上，特尔纳·卡洛地方雕塑）

玉"猪龙"可以赐雨，因为猪是雨水、丰饶、女性乃至淫欲的象征；"女张其牝"，牝即是"猪"，良渚"神人兽面"，那长着獠牙的野猪口同时也是女阴。颛顼以阴阳合体大神也曾化身猪龙或"江豚/妇鱼/鲋鱼"，竟或母性、雌性的"猪鱼"或"猪龙"，同样兼司雨水和繁殖。

鲋鱼，伯服，伯夷父

作为东(北)夷系统颛顼集团之一员，夷殷和嬴秦的传说祖先“大费：柏翳：伯益”可能转化为伯夷或“伯夷父”。但《海内经》：

伯夷父生西岳，西岳生先龙，先龙是始生氐羌，氐羌乞姓。(462)

其世系是：

伯夷父——西岳——先龙——氐羌(乞姓)

却属于西北。郭注说伯夷父是颛顼之师，“今氐羌其苗裔也”(462)。郝笺引《汉书·古今人表》“柏夷亮父颛顼师”，《新序·杂事》“颛顼学伯夷父”，指出此系郭注所本。所谓“师”并不可靠，但此处“伯夷父”又被拉进颛顼东(北)夷集团。后世夷殷的“伯夷”可能是承袭旧号。而且不知道怎么搞的，东夷和西羌二者的先祖“伯夷”被混淆。这样，《山海经》里的“伯夷”跟颛顼(东北夷)同属一个文化系统，有两个可能：

他们是两个人，却同名，被捏合，或并置；

颛顼一系的“伯夷”是另一称号的讹变。

必须注意：伯夷父世系里的先龙与氐羌都与鱼/龙崇拜相关。“伯夷父”可能又音转为“伯服”(中间的“夷”省略，父、服皆

读重唇，"父"在鱼部，郭锡良音 biwa，"服"在职部，郭音 biwək，相去并不远）。《大荒南经》：

有国曰颛项，生伯服，食黍。(377)

"伯夷父/伯服"实是"父子易位"，或是沿用近音称呼，这在传说史上是"允许"的，或者还是一种"体例"；我们可以从这些语音的粘连上发现他们的"共性"或文化联系。现在我们发现了颛项曾化为"妇鱼：鲋鱼"直至"无遗：蒲夷之鱼"，以及"鲔"鱼、"鳍"鱼、"鲟"鱼（水猪），而它们也是跟"伯夷父/伯服"在语音上粘连且易通转的。

鲋鱼：妇鱼（颛顼）
无遗
蒲夷
伯夷父（颛顼师）
伯服（颛顼子）

原来它们都属近水的西（北）部氐羌或东（北）夷系统，都可能化身为"鱼/蛇（龙）/（水）豕"，并且有着延续性的"符号"的啊！

伯夷（父）"教养"颛顼，西部民族与东部民族发生干连的事，还有一个很有趣的例子。请对照《海内经》二条：

黄帝妻雷祖，生昌意。昌意降处若水，生韩流。韩流……取淖子曰阿女，生帝颛顼。(442)

炎帝之孙伯陵，伯陵同（通）吴权之妻阿女缘妇。缘妇孕三年，是生鼓、延、殳，始为侯，鼓、延是始为钟，为乐风。(461)

这两位“阿女”有没有关系？

昌意 ┌韩流 ┐- 帝颛项 ┌炎帝——
　　 └淖子 - 阿女┘　　　 │(孙)伯陵 ┐
　　　　　　　　　　　　 │(夫)吴权 ├- 鼓、延、殳
　　　　　　　　　　　　 └(妻)阿女缘妇┘

从世系上看，是一点关系没有。但同称“阿女”，却非偶然（郝氏笺疏说，韩流妻淖子即蜀山或浊山氏；我们以为称“淖”与韩流颛项之滨水有关，有如所谓“海女”、“渔妇”，她更可能化形雌性水兽）。

伯陵，《国语·周语》说，“大姜之侄，伯陵之后，逄公之所凭神”，似乎仍是姜（羌）人系统，但韦注说是殷之诸侯，可见与东夷粘连。《左传》昭公二十年：“有逄伯陵因之。”杜注也说是殷诸侯。逄，读如逢蒙之逄，不是“风”就是“蜂”，跟夷殷也是有干连的。

郭璞似乎暗示淖子的阿女即蜀山氏女昌仆，引《世本》云：“颛项母浊山氏之子，名昌仆。”

郝笺亦引《大戴礼·帝系篇》云：“昌意娶于蜀山氏之子，谓之昌仆氏，产颛项。”（案：这里缺“韩流”一代）说，蜀，《世本》作浊，古字通，又通“淖”，是则“淖子即蜀山子也”。阿女者，即《帝王世纪》所说颛项母景（昌）仆为蜀山氏女，谓之“女枢”者也。

然则“阿女”（或女枢），或“阿女缘妇”都应该从蜀人神话里寻找踪迹。她跟颛项父祖“韩流/昌意”通婚，象征夷人系统祖先神话的西进，或东方夷人跟西方羌蜀文化的会合——就好像在三星堆青铜文化里具有丰富的殷商因素那样。

我们只能补充一句：

昌仆,蒲姑氏等等都是跟"无:蒲/鲋:鳍"有语音关系的。而如果"伯夷父:伯服"确与鲋鱼相关的话,那么"阿女缘妇"很可能跟"妇鱼:美人鱼"有些干系!伯陵,《左传》将其列为爽鸠氏系统——这是鸟族团的一个支族。其世系略是:

> 爽鸠氏——→季萴——→有逢伯陵——→薄姑氏……——→大公(姜太公)

论东夷史者可以看出,它们主要在山东地区活动。

> 〔爽鸠氏〕为东夷人无疑。季萴氏谓为虞夏诸侯,但其背景可能与"羿代夏政少康中兴"的传说有关,对于鲁北地区的文化传统可能没有多少影响。有逢伯陵氏载籍中谓为姜姓诸侯,但山东自古就存在着一个强大的姜姓集团。从其文化传统上说,均为山东土著。窃以为古史传说中"逢蒙学射于羿,思天下惟羿愈之,于是杀羿",或即有逢氏之事迹。看来逢氏之祖亦与后羿有关。①

我们说过,逢蒙属于鸟族,但作为"飞虫",又可能转化为"蜂",就好像"帝江:刑天"既是鸟又是蜂一样。

又者,《左传》昭二十八年后羿射灭的"伯封","实有豕心",实是封豨的人格化,也是夷羿的敌人,不知跟逢蒙等有何关系。

---

① 常兴照、张光明:《商奄、蒲姑钩沉》,《东夷古国史研究》第2辑,三秦出版社,1990年,第112页。

珍异篇

第一章

《山海经》骏马及其神异

騊駼、駃騠，鹿蜀和罗罗

《山海经》记载了一些神奇的驴马一类动物，多出西域，又可与匈奴“奇畜”对照，不过专家看法还不大一致。

或说，这表现出春秋战国时期华夏或中原人对于游牧民族频繁挑战的一种积极反应，就跟前此周穆王、后来的汉武帝寻求西域名驹，推行“马政”一样。其实这还有深层的文化和政治动因：证实中心强势话语对于“边缘”的关注、讲述和控制。

《山海经·海外北经》有四种“怪兽”，疑皆出西域。

> 北海内有兽，其状如马，名曰騊駼；
> 有兽焉，其名曰駮，状如白马，锯牙，食虎豹；
> 有素兽焉，状如马，名曰蛩蛩；

有青兽焉，状如虎，名曰罗罗。(246～247)

现在分别介绍(参见插图 285)。

騊駼，郭注，“陶、涂两音，见《尔雅》。”郝疏说，《尔雅》注引此经騊駼下有“色青”二字。此野马。《北山经》罴差之山无草木而“多马”(78)，郭注：“野马，似马而小。”同其注《尔雅》。

案《尔雅·释兽》“騊駼，马”，郝笺引《说文》：“駼，騊駼也。”

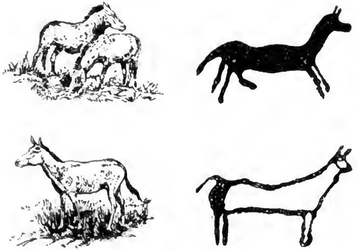


图 285　野马和野驴

(采自尤玉柱、盖山林等)

《山海经》和《史记·匈奴列传》里的邛邛巨虚、駃騠、騊駼等指的就是草原与沙原当时还很活跃的野马、野驴，神奇的说法也由此而生。

《王会篇》:"禺氏騊駼。"释文引《瑞应图》云:"幽隐之兽也。有明王在位即至。"郝云:"騊駼自是良马,非必为瑞。"引《史记》以说。《释兽》紧接着是"野马"(它将二者区别开来,但也可能以后者释前者),郭注:"如马而小,出塞外。"郝笺引《说文》:北野之良马也。释文引《字林》云,一曰野马。高诱注《淮南·主术》,騊駼,野马也。这都是以野马释騊駼。但是司马相如《子虚赋》分其为二。《穆传》说野马日走五百里,郭注似马而小。《说文》则以騨騱为野马。

《史记·匈奴列传》"騊駼",集解引徐广曰:"似马而青。"索隐引《尔雅》郭注、《字林》及《山海经》以说(9·2881)。

《文选》汉张衡《西京赋》:"陵车巘,猎昆駼。"唐李善注:"昆駼,如马歧蹄,善登高。言能升重巘,而猎取昆駼之兽。"盖高原野马。

野驴在西亚"发现"很早,见于壁画(参见插图 286)。

图 286 野驴

(杰兹拉地区乌姆·达巴吉亚遗址中前哈苏拉壁画中的西亚野驴,公元前 5700 年,采自基克布莱德·塞顿·劳埃德)

西亚、中亚和东亚都发现过野驴及其图像。《山海经》和《史记·匈奴列传》的"騊駼"或说即野驴,但更多学者说是野马。

据专家考证，中亚野驴和蒙古蹇驴，都属于“蒙古野驴”(Equus hemionus)的异种。中国青铜时代遗址，曾发现这种驴的遗骨①。江上波夫说，无论是“驒騱”或“距虚”，都指的这一类野驴②。但騊駼以指野马机率为高。

不像多数专家所断定的中国马主要靠引进，美国人斯坦利·丁·奥尔森，认为：“中国北方是驯养马(Equus cabollus caballus)的中心之一。”③很可能饲养以供食用和驮载。中国旧石器时代遗址已发现马的骨骼或其化石，“至迟在新石器时代(公元前9000～前6000年)，中国人已由容易地支配、驯服马进到驯养马”④。当然这只是一家之言。然而内蒙古大窑旧石器时代遗址(约10000年前)已发现蒙古野马祖先“亚洲马”(Equus Przewalski)的骨骼和牙齿，“亚洲马类标本也见于6000多年前的陕西西安半坡遗址”⑤。

案：现代中亚地区有一种名气很大，体型较小的野马，由俄国探险家发现，称为普尔泽瓦尔斯基马(Przewalski's horse, Equus caballus prezewalskii)，简称普氏马。“直到最近，它还生活或一直生活在蒙古西部及土耳其斯坦东部”⑥，包括中国的新疆，也称做“蒙古小马”，就是“亚洲马”的珍贵遗存。它是相当广袤的欧亚地区的驯化马的祖先，而且跟欧洲洞穴绘画上的马形态相似。它当然远不如中亚名马那样高大，而且比蒙古马矮小。

---

① 参见〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第179页。

② 参见〔日〕江上波夫：《欧亚大陆古代北方文化·匈奴奇畜考》，山川书店，1948年，东京。

③④⑤ 〔美〕斯坦利·丁·奥尔森：《中国北方的早期驯养马》，殷志强译，《考古与文物》1986年第1期，第89、90页。

⑥ 〔美〕埃里奇·伊萨克：《驯化地理学》，第122页。

但蒙古马却被认为是所谓“欧洲野马”(Equus caballus ferus)，亦即“塔尔潘马”(Tarpan)的后代。而中亚名马却极可能有阿拉伯马的血统，“因为它们的血液已被引进大部分种类和几乎所有骏马的脉管之内”①。

蒙古野马现在已十分珍异。“最后一次捕捉野马是 1947 年；而最后一次见到野马是 1959 年冬”②。现在有可能残存于新疆北部。《山海经》的记载则为它的历史分布提供了重要线索。

1997 年 9 月，一支英法科学考察队在西藏东北方向的类乌齐地区峡谷里，看到约 20～25 匹的马群。人种学家佩塞尔说：“它们看上去非常原始，就像那种史前洞穴壁画上的马。”他们命名这种“史前马”为“类乌齐马”(参见插图287)。它们身高4英

图 287　新发现的野马

1997 年，英法考察队在西藏东北方向类乌齐峡谷里，发现所谓“史前马”(实是野马)，命名为“类乌齐马”。《山海经》的“驹騟”，可能就指这类野马。

---

① 〔美〕埃里奇·伊萨克：《驯化地理学》，第 124 页。

② 谭邦杰：《珍稀野生动物丛谈》，科学普及出版社，1995 年，第 54 页。

尺左右，略同于矮种马。它们跟"驹骍/骍骚"或蒙古野马的关系还有待澄清；但是它的头部笨重、"潮湿"，腹大而腿短，确实相当原始。据称，已抽取血样，将进行 DNA 的试验和基因比较分析①。

袁靖、安家瑗指出，中国南北方旧石器遗址里发现有马化石，但那马并非作"工具"使用；新石器时代遗址，出土马骨却极少。马骨的真正发现是商代晚期，而且多与车伴出。"有些学者通过研究，认为〔殷墟〕这种形制的车是源于西亚的。另外，现在世界上公认的最早的家马出自中亚咸海以北草原内的安德罗诺沃文化层，距今约 4000～3000 年(铜石并用时代)"②。前此，也几乎没有发现家马骨骼。因而他们提出："黄河中下游地区商代晚期家马的出现，是否有可能是文化交流的结果呢？"③(参见插图 288)

水涛则更明确提出，欧亚大陆马的驯化和家养，首先是从黑海　里海之间地区开始，逐渐波及各地的。

从乌克兰东部到哈萨克斯坦北部的森林—草原地带，发现大量公元前 5000 年左右的马骸和马的造型艺术品④。这样，殷墟的二轮战车和拉车的马都可能来自中亚和西亚。因为，"从马和马车等文化因素的传播来看，早在商末周初时期，中国中原东部地区就与北方以及更遥远的西方的早期骑马民族建立了密切

---

① 参见《一支英法考察队在西藏发现史前马》，《上海译报》1997 年 12 月 18 日。

②③ 袁靖、安家瑗：《中国动物考古学研究的两个问题》，《中国文物报》，1997 年 4 月 27 日。

④ 〔原注〕Marija Gimbutes. *The Civilization of the Goddes: The World of Old Europe*(《女神的文化：古老欧洲世界》)，1999。

图 288　野马或驹骖的比较

(1."类乌齐"马;2. 法国彼尔梅克洞窟岩画;3. 法国拉斯科洞窟岩画;4. 蒙古矮种马,或普尔泽瓦尔斯基马的祖先)

野马或原始马的最大特征是腹大腿短,马头一般粗壮、"潮湿",但有的细小,可能是夸张的结果。《山海经》有对野马、野驴的珍贵记录。

的文化联系"①。《山海经》、《穆天子传》里关于马类动物的丰富记录与生动传说就是证明。

《史记·匈奴列传》:"其奇畜则橐驰(驼)、驴、赢(骡)、駃騠、騊駼、驒騱。"(9·2879)

駃騠,集解引徐广曰:"北狄骏马。"

索隐引《说文》云,马父骡子也。骡不生育,此应作"马父驴母"之骡,俗云"马骡";而前文之骡,索隐引《古今注》"驴牡马牝,生赢",俗所谓"驴骡"也。它已见于匈奴器物(参见插图289)。

图289 骡子和摔跤的匈奴人

(客省庄出土铜牌饰,M140)

两位匈奴人正在摔跤游戏,身旁各立一骡,大耳长脸,高大雄壮,品种优良。或说即駃騠。

《海外北经》"有青兽,状如虎,名曰罗罗"(247),前三种都说的是马形动物,这里的"虎"可能为"马"字之误,那么罗罗正是

① 水涛:《马车与骑马民族文化》,《中国文物报》1997年6月15日。

"骡"。当然也可能是彝族等称"虎"之"罗"(或称波罗,等等,详见专节)。駃騠则较可能是骡,而且是优良品种的骡。

达尔文说,《旧约》里已有骡。按照摩索斯(Moses)的材料,"他们购买骡(沃尔兹:《文化史》,1852,P·47),可见其他地方在这样早的时期一定使马和驴进行杂交了"①。亚洲草原游牧民族的杂交配种是古老而又杰出的。匈奴人确已有骡(参见插图 289)。

駃騠,《史记》索隐引《广异志》音"决蹄"。《艺文类聚》引《瑞应图》正作"駃蹄",云"后土之兽也。自能言语,王者仁孝于民则出,禹治水有功而来",是瑞兽。

《史记》索隐又引《发蒙记》说它"刳其母腹而生";就好像神奇人物"剖其母胁"、"坼副"而生那样,并无"忤逆"之罪;《列女传》云:"〔駃蹄〕生七日超其母。"前者云其体大,后者夸其生长迅速。

《史记·李斯列传·谏逐客书》:"骏马駃騠不实外厩。"(8·2543)索隐引《周书》:"正北以駃騠为献。"(《王会篇》)《广雅》曰:"马属也。"郭璞注《上林赋》:"生三日而超其母也。"

《邹阳列传·狱中上梁孝王书》:"食〔苏秦〕以駃騠。"集解引《汉书音义》:"駃騠,骏马也。生七日而超其母。"索隐引《字林》:"决蹄二音。北狄之良马也。马父赢母。"正义:"北狄良马也。"(8·2472)

晋崔豹《古今注》:"曹真有駃马,名为'惊帆',言其驰骤如烈风举帆之疾也。"駃騠,在人心目中,似乎跑得也很快。

清初顾炎武《日知录》考证驴骡在史籍里的记载说:

---

① 〔英〕达尔文:《动物和植物在家养下的变异》,叶笃庄译,科学出版社,1958年,第2卷,第458～159页。

《逸周书》伊尹为献令，正北空同、大夏、莎车、匈奴、楼烦、月氏诸国以橐驼、野马、騊駼、駃騠为献。《吕氏春秋》：赵简子有两白骡，甚爱之。李斯《上秦王书》云：骏马駃騠。邹阳《上梁王书》亦云：燕王按剑而怒，食以駃騠。 是以为贵重难得之物。……其种大抵出于塞外，自赵武灵王骑射之后，渐资中国之用。

引《盐铁论》、《史记》等为证。驴骡在战国早期确是珍贵乃至神异之物。

方壮猷先生把匈奴三种驴马类驮骑动物总释为：

駃騠　　骡类
騊駼　　野骡
驒騱　——野马类①

案《匈奴列传》已列出骡，駃騠恐非一般骡类，而是一种专名。这三个名称恐怕都是译音。方氏也以为其与通古斯语、蒙古语相似。

江上波夫有《匈奴奇畜考》就都把它们说成译音。

例如他把"駃騠"当做蒙古语：

【駃騠】külütei

---

① 参见方壮猷：《匈奴语言考》，《国学季刊》第2卷第2号，1930年；摘要见林干编：《匈奴史论文选集》，中华书局，1983年，第535页。

之对音①。külütei 义为“流汗”，那么驮騠指的是“汗血马”②。此说待商（参见汗血马节）。

又，《海内南经》有“匈奴，开题（郭注音提）、列人之国，并在西北”（283），“开题”之音与“驮騠”至近，颇启疑窦。“开题”最大可能指“塞种：斯基泰人”钻开颅骨之俗，有极小可能与 Scythie 对音，音义两译，而省去首音（塞）。然则“驮騠”本为“开题”地区所出良骏，物以地名也。

如所周知，斯基泰马十分神骏、高大、优美，中国西北方早就发现它的踪迹。标志着先秦时代中西文化交流的阿尔泰地区巴泽雷克大墓发现的神驹就是证明。有人辨认出它主要是棕褐色的，很少是栗色的。它的驯养中心“应在乌拉尔和卡腊库耳流域”③，但它早为新疆和蒙古远古居民所引进。“开题：驮騠”的名称是有生物学和考古学之依据的。但它跟“骡”混淆了。

唐善纯说，“蟨：蹷”都是“驮騠”的省音（不能不说，这有一定的道理），是突厥语的音译④。

【蟨】〔上古汉语：突厥语〕

kiwǎt<qat（混合）

案：突厥语“马”称 at。

骡或称 qatyr，蒙古语 qačir，“皆源自突厥语 qat—（混合）。

①② 参见〔日〕江上波夫：《欧亚大陆古代北方文化·匈奴奇畜考》，山川书店，1948 年，东京。

③ 〔美〕斯坦利.J. 奥尔森：《中国北方的早期驯养马》，殷志强译，《考古与文物》1986 年第 1 期，第 90 页。

④ 唐善纯：《中国的神秘文化》，第 79 页。

公马母驴生者称驮騠，公驴母马生者称骡（阿尔泰人称骡为蛩蛩、巨虚）"①。此说似较合理，但应由突厥语专家来检验。唐氏还认为蟨与蹶通，"蹶，僵也，一曰跳也"（《说文》），本来是马骡之称，（驮騠）却因为由"蹶"而生"语言疾病"，"编造"了它"鼠前而兔后，趋则跲，走则颠"的"神话"②——这看起来也不为无理。但我们知道，沙漠草原上确有"跳鼠"，就是蟨（参见插图 290），只是不知道它怎么跟驮騠联系，混淆，乃至"伴生"的罢了（参见《尔雅・释兽》等，事繁，略）。

图 290　蟨——跳鼠

（《阴山岩画》1174，采自尤玉柱、盖山林等）

古人认为这种跳鼠跟野马、野驴有共生关系，而称为"蟨"，实指 Allatuga sp.（即"跳鼠"），有时又跟"驮騠"（骡）粘连。

《蒙古秘史》有——

曲琭兀（külu－güd，意为"骏马"）

① ②　唐善纯：《中国的神秘文化》，第 79 页。

这 külü－güd 跟"驮騠"、külütei(流汗)至为接近。

饶宗颐先生指出:"蒙语的曲騄兀(külu)表示骏马,kikkuli人名的取义,或与马有关系。蒙语取自回鹘,字母借粟特文(sogdian)为之,源于 Aramaic Script。殷代诸羌和塞种人必多有来往,血统不无混杂,印欧语渗入殷人语文,非不可能之事。"①西亚、中亚及其语言很可能是一种"中介"。这跟苏美尔"拜敬"之礼(《穆传》称"膜拜")与殷人暗合相应。《穆传》说,封"膜昼"为"殷人主",也决非无因。甲骨文有

饶氏说:

> 庚戌卜,贞:……于廪,㚤𫘤。(《合集》36836)饶氏说,卜辞"爻戈"亦作"学戊",则从爻的"㚤"字可读晓母,那么"㚤𫘤可能是梵语 Haya(义为"迅速")的转音。Haya 是"七个驾车的太阳",是日神标帜,就好像中国六龙拖车的太阳,以羲和为御。②

这让我们想起斯基泰以马牺祭祀太阳,认为只有快马才能赶上太阳……

而下文我们将看到西域传说和岩画里都有"太阳神马",或描绘太阳感孕牝马,或讲述神马沐浴朝阳且在日光中显出,或歌唱骏马与太阳一起奔驰。

饶先生提醒我们注意,驮騠、騊駼、驒騱等双音节的马名,都可能跟印欧语或突厥语有关系③。这有待历史语言学家进一步推求。

---

①②③ 饶宗颐:《上古塞种史若干问题》,张广达、荣新江《于阗史丛考》序,上海书店,1993年,第4页。

柴尔德(Child)说,驴子原生非洲东北部。公元前3000年左右已被埃及人驯养作驮兽,两河平原则用以拖犁,以后朝东西两向传播①。希罗多德《历史》说:"斯奇提亚的马经受得住当地的严冬,但骡子和驴子却都绝对经受不住。"(4·28、上·2后)别处却相反。所以Scythian不大用驴。但中亚野驴(Equus hemionus onager)分布极广,从西亚到中亚、西南亚都有②。中国"駃騠"主要指骡,但"巩巩"(或驒騱)大部分学者说是野驴。《海外北经》有蛩蛩,"素兽焉,状如马"(347),看来确是野驴。这"蛩蛩",在其他书里还繁变为"巩巩巨虚",据说与"蟨:跳鼠"有共生关系,其实仍指野驴。

阿尔泰巴泽雷克大墓墓主身上文着怪兽(参见插图291)。

这些变形动物,学术界还没有一致的鉴定。第一只基本上是马,却有大角。或说此即"天马",戴着面具,饰有双角。

第二只似是虎豹类猛兽。

第三只是鹿,似具鹰喙,其角经过极大夸张,是"格里芬鹿"之类。

第四只像是盘角羊。

第五只(左)仍是羊形怪兽,头有"毛角"或"独角",跟马王堆汉墓棺画所见怪羊奇似。这些也常在所谓"海马葡萄镜"图纹里见到。

第六只最受重视,或说为"鹿身鸟嘴猫尾",有翅。似乎仍是变体的格里芬狮。

---

① 参见〔英〕柴尔德:《远古文化史》,周进楷译,群联书店,1954年,第117页。

② 参见〔美〕埃里奇·伊萨克:《驯化地理学》,第118页。

图 291　变形动物文身图样

（巴泽雷克 M11 男性墓主人文身图案，采自鲁金科）

巴泽雷克 M11 墓主人文身图案为变形动物。据说，阿尔泰先民认为文身能保护自己，而神马怪兽也能辟除鬼魅。这些都可以跟《山海经》奇畜神兽做对照。

《山海经》还有一种像驴又像羊的动物：闾。

《山海经·北山经》县雍之山，"其兽多闾麋"(80)。

闾之言驴，可能指野驴。郭注："闾即羭也，似驴而歧蹄，角如麢羊；一名山驴。《周书》曰：北唐以闾。"(80)

这说的似是羊类(但羭不一定就是驴)。

《西山经》有羭山神，"祠之用烛(或作炀)"、牺、玉、酒以"百"计，祀典颇重(参见32)。疑为羊神。

但"似驴"明指其为"中亚野驴"之属；有角，夸饰也。

闾、疑皆指野驴或驴，而与"麋"分读。

《中山经》，辉诸之山，"其兽多闾、麋"(122)；

荆山漳水中，"其兽多闾、麋"(151)；女儿之山，"其兽多闾、麋，麢麂"(152)，纶山，"其兽多闾、麈(麋)"(153)，美山，"多闾、麈(麋)"(154)，与鹿类并列；风雨之山、宣余之水，"其兽多闾、麋"(159)；即谷之山，"多闾、麈(麋)"(167)。 此物除《北山经》一条外，均出《中山经》。

可见其已向东南方向散布。

当然，"闾麋"也可能是某种鹿的怪名。

《逸周书·王会篇》："北唐戎以闾，闾以隃冠。"(下·907)王应麟本作"闾似隃冠"，卢文弨采，似是。

闾似即野驴或驴。《仪礼·乡射礼》有"闾中"("中"是一种盛"筭"之器，或说原指特殊的"靶")，郑注："闾，兽名，如驴一角；或曰如驴歧蹄。"还提到《周书》"北唐以闾"(献)。贾疏说：以上"出《山海经》文"(上·1012)。案今本《山海经》无此，也许贾逵有据。新版《辞源》门部闾条说：《北山经》县雍之山的"闾"就是"如驴一角，或曰如驴歧蹄"，即依郑、贾为说。今本《北山经》带山，"有兽焉，其状如马，一角有错，其名曰臛疏，可以辟火"(巴蜀本第82页)，与"闾"形近。前文所叙都是现实性的，只有"如驴

一角"才是神奇的闾。《乡射礼》的鹿中、虎中、兕中、皮树中大都好懂,只有"闾中"古怪而未见于文物。张家坡西周墓出土《井中牺尊》(参见卷首彩图),似牛似鹿,又非驴非马,可能就是"一角如驴"之闾(一角繁变为二)。

陈逢衡氏说较确:

> 《山海经》纶山、美山、即谷之山皆多闾,并见《中山经》。案是物似羊非羊,似驴非驴,故《广志》直谓之"驴羊"也(《广志》引见《初学记》)。《南史》:滑国野驴有角,即闾。(《汇校集注》下·908)

盖野驴而讹传有角。陈引《西山经》钱来之"羬羊",状如羊而马尾,则是"大尾羊",如郭注所说,月氏国大羊"如驴而马尾",是羊似驴而非驴也(参见专节)。

北唐指晋阳,古"中山",鲜虞之地。近年中山国战国时期王墓出土大量"北狄·斯基泰·鄂尔多斯"式动物造型器及器饰,证明《诗》之毛传"晋居深山,戎狄之与邻"的正确。其地引进中亚野驴,进口转外销,亦非奇事。

所谓"隃冠",似乎指一种皮冠,隃、羭、闾音近,杂用其皮也。因其实是野驴,而古人又傅会以"羭:怪羊",所以弄得似羊而驴,非羊非驴。"闾似隃冠",不知何意。《鲁布鲁克东行纪》写到如骡的驴,但又写到一种怪物:阿卡里(Arcali)——据说正确的拼法是:culan(khulan)

> 它有像羊那样的躯体,两角弯曲如公羊角,但是双角大到我简直用一只手举不起来,他们则用这些角来制造杯

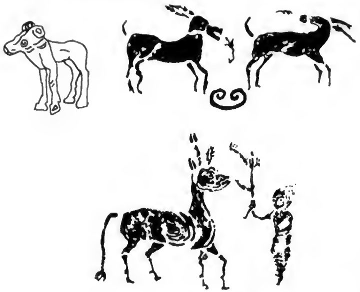


图 292　似羊似驴的动物

（左上：内蒙古玉隆太墓葬出土铜饰；右上：川南汉墓刻石；右下：泸州石棺刻石）

这种似羊非羊、似马非马而有角的动物，可能是野羊与野驴的组合，近于所谓"阿卡里"（Arcali）或"库兰"（culan，khulan）。有时这种或称为"闾"的"怪兽"，又跟神鹿混淆。

子。①

也有人以为是"蒙古野驴"的讹传。从此可见，"驴/羊"之间

① 《鲁布鲁克东行纪》，何高济译，中华书局，1985 年，第 215 页。

确实曾经发生原始思维性的“互渗”或“混同”(参见插图 292)。

而“角”为某些普通无角家畜所特有，这是一种“尊化”或“神化”的运作，因为角是勇猛、尊贵的标志(参见专节)。

图 293　斑纹动物

(内蒙岩画，盖山林供稿)

“虎斑”可以用来鉴定岩画里猛兽种属，如果加上大口獠牙，肯定就是老虎，如本图较小的斑痕兽。但是左侧第二只身躯巨大者却明明是骡马而生虎爪者，这就不能不看作“神化”或“尊化”了。甚至可能是能吃虎豹的“驳兽”或“驳马”，因为它的躯体和威势都超过猛虎。鹿蜀有虎纹，看来也是尊荣的夸饰、辟邪的神迹。

又《逸周书·王会篇》说“独鹿”贡献“邛邛距虚”(善走)。“距虚”二字，学者多以为后增，因为下文还有“孤竹，距虚”。

独鹿，孔晁注说是“西方之戎”。《史记篇》说，阪泉氏徙居至于“独鹿”(孔注“西域地名”)，这里是黄帝圣战故地，更证“独鹿”即“涿鹿”或“浊鹿”。孙诒让虽称其为东北夷，但也强调“独鹿即涿鹿”。引《汉书·武帝纪》行幸历独鹿、鸣泽。服虔注：“独鹿，山名，在涿郡。”与《史记·五帝本纪》黄蚩战于“涿鹿之野”相合(以上参见《汇校集注》下·935～936)。后人多说“独鹿：涿鹿”在冀州，但是有些记载却涉及西域，材料不足，未敢臆断。

独鹿、浊鹿音转为鹿蜀（或竟“蜀鹿”误倒为“鹿蜀”）。《山海经·南山经》云，杻阳之山

> 有兽焉，其状如马而白首，其文如虎而赤尾，其音如谣，其名曰鹿蜀，佩之宜子孙。(3)

盖亦驴骡之属而被神化者（参见插图293），亦即“独鹿”之“邛邛（距虚）”，物以地名也，有些像“驮骎”以“开题”为名。或说鹿蜀指斑马，缺乏证据。我们必须注意，所谓“驳”也是有斑纹的马而不是斑马。

“其音如谣”，郭注“如人歌声”，驴子喜鸣，有如流行歌手；“如谣”，正是令猛虎辟易的黔驴之叫。《西山经》的“英招”合音亦如“谣”，其状亦“马身而人面，虎文而鸟翼”(45)，可相参照。

“佩之宜子孙”，看似难解。疑指驴之阳具，巨而且挺，民间以为滋补之媚药，《水浒》王婆所谓“驴儿大的行货”者，有宜男之祥。古之春药，有所谓“驴驹媚”，系某种结石，也是驴族所“产”。“驴驹媚”可佩，有如希腊人项挂驴子的“特种器官”。

又，所谓“阿胶”，《本草》列为上品，《本草图经》说真者难得，以郓州东阿井水“煎乌驴皮”为佳，滋阴补阳，男女咸宜。《政和本草》说能让“女子下血安胎”，治“丈夫小腹痛，虚劳羸瘦，阴气不足”（卷十六）。希腊人也吃驴子“性腺体”，还将其吊在脖子上，认为能够加强男子汉的“勇气”。

——此所以鹿蜀之牡器或皮等“佩之宜子孙”也。

又，鹿蜀，伊藤清司以为是鹿类，鹿的生殖力旺盛，除了鹿茸壮阳补阴之外，“麝香鹿之类，对妇女的分娩有催生、顺产的特效”（案：它也是强力堕胎药，《政和本草》说治“妇人产难”，并“堕胎”）。“类比之下，妇女们便以之为巫物，无子者带在身上以求

生子、孕妇带在身上祈求分娩平安"(《山海经的鬼神世界》,第104页)。此说似不如"驴子说"合理。

"独鹿"(涿鹿)为黄帝打败蚩尤的圣战之地。其地出"距虚",涉及"鹿蜀"(野驴),也意味深长。古人认为骑乘圣兽能够羁縻四方,镇厌顽敌。轩辕黄帝便"乘距虚以先驱"(《艺文类聚》卷七八引《九宫赋》),槐江平圃之帝(疑指黄帝)也有神兽"英招",盖可借此战胜强敌如蚩尤——穆王八骏、汉武天马,全都带着类此"合法性"之象征意味。

鹿蜀所谓"虎纹",还可能是一种返祖现象。"'虎纹'就是'鳗纹',它实际上是马的背部下方的一种暗色条纹。就如同挪威产的暗褐色马一样,鳗纹是许多原始马具有的共同特征,从亚细亚野驴身上也可以非常明显地看到这种特点"①。这颇足采择。我们注意到,有些品种的马在幼年期身上也是有圆斑或条纹斑的,成年期褪去,甚至整个改变毛色,这同样是"返祖"现象。

很古怪的,《山海经》似乎不把"騊駼"(野马)之类当做马,只说其"如马"。锯牙之"驳"能食虎豹,自然是极凶猛的 其实它不但"状如白马",还是一种神骏的"斑纹骡"的夸饰。"蛩蛩",或作蛩蛩巨虚,似是野驴或某种野马,但《山海经》似乎也只把它当做如马的素兽。这似乎表示古人动物"分类"的幼稚和混乱(我们有异说,见后)。

这样,它把"罗罗"写进騊駼 蛩蛩"类"中,就不太奇怪了。吴任臣《广注》引《骈雅》曰:"青虎谓之罗罗。"又说:"今云南蛮人呼虎亦为罗罗,见《天中记》。"可见"罗罗"是彝语,《山海经》早就做了珍贵的记录。

元李京《云南志略·诸夷风俗》云:"罗罗即乌蛮也。……酋

---

① 〔美〕谢弗:《唐代的外来文明》,第139页。

长死，以虎皮裹尸而焚，其骨葬于山中。……〔罗罗〕年老往往化为虎云。"可见这是彝语，也是彝族一支的族称。刘尧汉说：

> 云南哀牢山自称"罗罗"或"罗"的彝族，他们称虎为"罗"（或"罗罗"），称公虎为"罗颇"，称母虎为"罗摩"；他们的自称和对虎的称呼完全一致。明代文献也说："罗罗——云南蛮人，称虎为罗罗，老则化为虎。"（《虎荟》卷三）①

我们注意到不仅彝族，西南方一些语言或人种有亲缘关系的民族"虎"的读音都与"罗"（la）相近，只是开口度略有差别②。

【虎：罗罗】

〔彝〕罗 $la^{15}pa^{15}$（哀牢山彝族自称"罗罗"。李京《云南志略》："罗罗即乌蛮也。"）

〔纳西〕喇 la^{33}（《盐源县志·舆地山川》："〔纳西〕姓喇喇，虎也。""自名喇人"。）

拉（纳西女神"巴丁拉木"，拉木义为母虎。）

〔傈僳〕la，lapa 腊扒（虎氏族名，义为"虎人"）

〔白〕腊/勒/劳/罗

---

① 刘尧汉：《彝族社会历史调查研究文集·羌戎、夏、彝同源小议》，民族出版社，1980年，第212页。

② 参见刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，云南人民出版社，1985年，第182～184页；张永言：《语源札记三则》，《民族语文》1983年第6期，第23页；唐善纯：《中国的神秘文化》，第83页；吴积才、吴剑超、吴翔：《中华龙文化》，《云南师范大学学报》1998年第6期，第39～40页。

罗基颇（彝族称呼白族，“基”为亲缘，“颇”为人）

勒布（纳西族称呼白族，“布”为族）

勒墨（傈僳称白族之一支，其自称为“腊扒”，义为“虎人”；勒墨义为“虎母”）

劳之劳农（白族自称，义为“虎儿虎女”）

〔基诺〕$lo^{44}mo^{33}$（虎）

〔拉祜〕$la^{3}qha^{3}$（虎）

〔阿昌〕lɔ（虎）

〔土家〕li（虎）

很可能，这指的是一种具有老虎（罗罗）凶猛特征和外部标志（如虎斑）的一种骡马，应该称“虎骡”（可与“龙驹”对列）。我们在原始性的“虎形”里发现具有骡马首者，而明明是骡马的却生着虎纹，《山海经》等书还分明记载着一种能够吃虎豹的“驳马”（参见本节前后的插图 293、294）。内蒙等地岩画里有一种“虎纹兽”（参见插图 294），有虎趾，大口如鸟喙，伸舌或“支牙”，专家一般定为虎；但看起来实在像骡马，也许古人以为其即“罗罗”（虎骡）也说不定。待考。刘尧汉讲的一则彝族推源故事，也很有意思：“有一家人，饲养一匹雌马，屡与雄马交，不孕，请祭司‘朵希’占卜，需用雄驴与之交配，便可生育；结果生出一匹具有虎斑，似驴非驴，似马非马的怪物。因其有虎斑，便称之为‘罗’（虎）。”①而罗、骡音近。那么还是“骡”，命名为“虎”（罗），只因为它有“返祖现象”的虎斑。然则《山海经》“罗罗”归入骡马类，实因为说的是“虎斑骡”；罗者骡也。

① 刘尧汉：《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》，第 184 页。

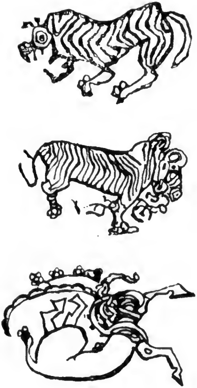


图 294　虎纹兽：罗罗

（上、中：内蒙岩画，盖山林供稿；下：巴泽雷克大墓饰纹）

《山海经》的"罗罗"在彝语里是老虎，却置于骡马类，或指被神化的"虎骡"。这跟所谓"驳马"同样证明在家畜身上加上虎纹是一种"尊化"或"荣饰"，能够保护自身，辟除邪魅。

现在把本节所涉骡马等动物最可能的实指再交代一下。

騊駼	野马
驳(锯牙)	斑纹马
蛩蛩　驒騱巩巩巨虚	野驴
罗罗	虎斑骡
駃騠	骡
闾(羭)	(一角)怪驴
鹿蜀	斑纹驴
蹷	跳鼠

吃虎豹的驳马

驳,《山海经·海外北经》说,北海内,"有兽焉,其名曰驳,状如白马,锯牙,食虎豹"(246)。因其重要,再加讨论。

这实际上是一种凶猛骠悍的斑纹良马,野性未驯,善于咬啮,其牙如锯,夸张为能食虎豹。(参见插图 295)

《西山经》写得稍具体些:

> 有兽焉,其状如马而白身黑尾,一角,虎牙爪,音如鼓音,其名曰驳,是食虎豹,可以御兵。(63)

郭注说《尔雅》有驳,"不道有角及虎爪",指《山海经》将其怪化,"驳亦在畏兽画中"(63)。

按《释畜》:"驳,如马,倨牙,食虎豹。"郭注引《山海经》以说。《说文》卷十马部:"驳,驳兽,如马,倨牙,食虎豹。"以其善斗,或

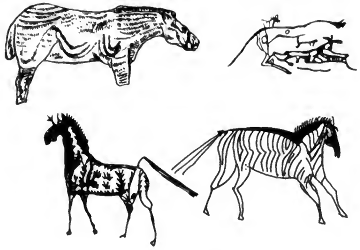


图 295　驳马

（上左：法国鲁尔洞穴壁画；上右：阴山岩画，739；下：印度色特昆达地方岩画）

驳马身上有斑纹却又不是斑马。据说它非常凶猛，牙齿像锯，能够吃虎豹。《逸周书》等称为“兹白”。这是一种骏骑的夸饰。“鹿蜀”也有虎斑。或说这是一种返祖现象。石器时代有些骤马身上就有斑纹（参见图上）。但它们可能是有意画上去的，表示某种巫术意义，如印度岩画。

多在战场遭逢，夸张为可以抵御刀兵的戕害或灾难。

有人注意到《西山经》有“驳兽”的中曲之山，毕沅注为“在古雍、梁之境，今甘肃秦岭之间”，今天陕西城固正在梁州之域，“北有秦岭，南有巴山，荆棘丛生，昔日常有虎豹之患”，所以城固汉墓典型器物之一便是独角的“陶驳”（参见插图 296），以其能食虎豹，

而汉中之外的古墓极为少见，“放在墓中，镇守墓室”①。此说紧扣地域特征，似颇近理。但是此物形不类马，倒跟所谓“任法兽”的獬豸（或解廌）相似；独角神兽能够执行“神判”，置于墓室口或墓道“镇墓”辟邪，也在情理之中，似乎不仅为其能食虎豹。

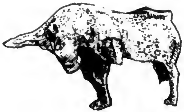


图 296　独角兽

（陕西城固县汉墓出土，采自王寿芝）

这种独角兽很像古人以为善于“执法”（神判）的獬豸。有人认为就是“其状如马，而白身黑尾，一角”而“食虎豹”的“驳”。它多被置于墓道或墓室口，可见这种独角神物可以用作辟邪的“镇墓兽”。

“驳”马吃虎豹当然是其猛悍的夸饰，却又有另一重民俗意味。《管子·小问篇》说：

〔齐〕桓公乘马，虎望见之而伏。桓公问管仲曰：“今者寡人乘马，虎望见寡人而不敢行，其故何也？”管仲对曰：“意者君乘驳马而盘桓，迎日而驰乎？”公曰：“然。”管仲对曰：“此驳象也。驳食虎豹，故虎疑焉。”（参《管子集校》，《郭沫若文集》7·164）

① 王寿芝：《陶驳》，《中国文物报》1994 年 6 月 12 日。

"驳马"或作"骏马"。安井衡云,应作"驳"。陶鸿庆《读诸子劄记》说,应作"驳马",如《说文》所谓"马色不纯",杂色毛,加上"迎日而驰",老虎看花了眼,"其象类驳,故虎见之而疑也"。

《说苑·辨物篇》借此发挥,并且企图动摇其"权威"性。

> 晋平公出畋,见乳虎伏而不敢动,顾谓师旷曰:吾闻之也,霸王之主出,则猛兽伏不敢起;今者寡人出,见乳虎伏而不动,此其猛兽乎?师旷曰:鹊食猬,猬食鵔䴊,鵔䴊食豹,豹食驳,驳食虎。夫驳之状有似驳马;今者君之出必骖驳马而出畋乎?公曰:然。……

尤其是在荒漠沙原的特殊时空里,最容易产生"天马行空"似的主客观幻觉。当一匹"奇异"的四足动物迎着太阳快速奔驰,浑身罩着金光,连猛虎都看不清它的真面目之时,它所制造的惊惧,不是能够引出许多传奇吗?

倘若这"驳"马、这兹白是驴、骡之类,并且还发出可怕的嘶鸣,没有见过这种"怪物"的猛虎不会惊愕不已吗?希罗多德《历史》记载,大流士军队里的驴子"高声狂叫"的时候,骠悍的斯基泰战马"便会惊惶地向回跑或是吃惊地竖起耳朵站在那里"(4·129,上·315);因为斯基泰地区天气严寒,不产驴骡。较或如驳之马迎日而驰,使乳虎都为之惊伏,这正是《黔之驴》那第一声怪叫让华南虎吓得舍命惊逃的"正剧"效果。

这在前引《南山经》里得到证明。

> 〔杻阳之山〕有兽焉,其状如马而白首,其文如虎而赤尾。其音如谣,其名曰鹿蜀,佩之宜子孙。(3)

身有虎纹，有如斑马。但驴骡类腿胫部内侧至今犹可见横条纹。"驳"之言驳，状其毛色斑驳。其音如"谣"，就是驴子歌星的美妙乐音；郭璞注说"如人歌声"，它很像声嘶力竭的旷原高歌。

这也就是《西山经》说驳"音如鼓音"的由来。

《御览》卷八九二引郭璞《图赞》更说：

驳惟马类，实畜之英。
腾发骧首，嘘天雷鸣。
气无不凌，吞虎辟兵。

此民间说部"呼雷豹"之所据也。

《王会篇》还说大夏（Bactria）献"兹白牛"，兹白之义自"驳马"之驳色而来，此言杂色牛，犹今之荷兰奶牛多见黑白、黄白相间者。陈逢衡指出，兹白牛就是"驳牛"，即《说文》之犖，"驳牛也"。刘师培也说，"兹白即驳"，由"色杂黑而得名"（参见《汇校集注》下・944）。"兹白"马，为义渠所献，更近"驳"（参下）。

甲骨文里有一种动物名，形体似马若鹿，却有大角（参见《甲骨文编》9・12・1150）。罗振玉释"马"（《考释》中・25）。董作宾《获白麟考》以为"麟"，唐兰改说为"兕"（为多数专家接受）。叶玉森则以为"此戴角如马之兽，当为马属"，即"驳"①；除引上列诸书外，特别提出司马相如《子虚赋》"楚王乃驾驯驳之驷"，张揖注："驳如马，白身，黑尾，一角，倨牙，食虎豹。"卜辞所获"白驳"或"大驳"，是难得的野马②。叶氏此说较为牵强。

---

①② 叶玉森：《殷虚书契前编集释》，大东书局，1934年，第2册，第13页。

这种"驳马"当然不是斑马，石器时代所见的马画身上就有斑纹。但也可能是有意添绘以表示神奇，如印度岩画所见（参见前文插图295）；他们画野猪神，同样加复杂图案。

《北山经》还有独角兽（参见插图296）。

> 带山，其上多玉，其下多青碧。有兽焉，其状如马，一角有错，其名曰䑏疏，可以辟火。（68）

案：《说文》卷十马部有"䑏"，云"马名"。䑏与䑏疏均与化形为水鸟之"䑏鸲"音近，疑从鹳得声或取义。䑏疏亦传说之"水马"，所以能"辟火"。

> 敦头之山，……旄水出焉，而东流注于印泽，其中多𩣡马，牛尾而白身，一角，其音自呼。（81）

𩣡，郭音"勃"，音近"驳"。其名"𩣡"者，或以为译突厥语Begir（维语Baygi），或以指巴格达（Bageda）名马。身上无斑。

"兹白"身"白"，犹吉良之"缟身"，仍是"白马"崇拜的一种。不但马，"白"也是戎狄圣色，例如犬戎"白犬"，匈奴"白山"，皆圣物。而草原民族祭祀，牺牲亦多以白马。

至于马的有"角"或"翼"都属神化，参见"天马"节。

又，驳者，《周易·说卦传》："〔乾〕为驳马。"（上·95）孔疏："此马有牙如倨，能食虎豹。《尔雅》云，'倨牙，食虎豹'，此之谓也。"引王曰："驳马能食虎豹，取其至健也。"（上·95）意思是一种有意夸张的譬喻，以猛马象征"乾"卦之"天行健，君子以自强不息"（所谓"天马行空"也是此意）。戴角、添翼，意均在此。

《一切经音义》引舍人曰："驳，多力兽也。"

驳之言驳(《说文》徐注中古同音)。《说文》卷十复有驳:"驳,马色不纯,从马爻声。"徐铉注说:"爻非声,疑象驳文。"近是。

骍,或驳,《逸周书·王会篇》作兹白,说:"义渠兹白。兹白若白马,锯牙,食虎豹。"其名称多了个"音首",不仅为其色"白"。如果"骍马"即兹白,这里"白马"之"白"就非衍文,因为"骍马"亦白身也。但孔晁注说:"义渠,西戎国。兹白,一名驳。"

驳(驳):骍
兹白

三者又可通。

案《汉书·西域传》有大宛汗血马,《史记·乐书》云伐大宛得千里马,马名"蒲梢"(4·1178),不知所云,疑即"驳"之析音:

驳:蒲梢(骚)

声纽相邻,韵母则宵觉对转(后来龙生九子之"蒲牢"疑亦此物)。

汤惠生说:"驳是萨满教宇宙山上的动物。"①可能是指萨满宇宙观里,宇宙树上常常拴着马,有如《离骚》之"总余辔兮扶桑"——那马往往是太阳神(或太阳英雄)的坐骑。而驳,正是"太阳神马"。

《元和郡县图志》(卷四):"山有树木青白,望如驳马,北人呼驳为贺兰。"《新唐书》(卷一四二)则说:"驳马者或曰'弊剌',曰'遏罗支'。"名驳,是因为马色驳。"弊剌"合音近"驳",又似突厥

---

① 汤惠生:《神话中之昆仑山考述》,《中国社会科学》1996年第5期,第184页。

语 Beygir。

汤氏说,《逸周书·王会篇》宁夏义渠戎曾献"驳"(兹白)于周王。《山海经·西山经》中曲之山有驳,"可能就是后来的贺兰山"①。

他说,"贺兰山"有如"昆仑",是"天山",即宇宙山,可能是对的。他举出,"赫连"(北魏王姓)义为天,与"贺兰"对音。"贺兰:赫连"者音复近于"忽栾",合音为"环"、为"圜",跟天之形"圆"相合。他又举出贺兰山神灵岩画为证,以为那是萨满教神魔、天地二元对立观念之意象②。这有待证实。

沙畹、李德伯格等认为"贺兰"指突厥蒙古文之 ala、alaq,因为贺兰山即今之"阿拉善"(Alasam)。

韩儒林评述说:

> 蒙古字 alaq 为"花色",用以形容各种物品,但《通典》明言"谓马曰贺兰",未可只着眼于颜色也。

他认为,这"贺兰"(或贺兰之马)来自突厥语 qulan。

> 依可失哈里字典,突厥文 qulan 为"野马、野驴"。《蒙文总汇》卷五页一二 qula 为"黑鬃黄马"。蒙古文 qulan 为"一种黑尾灰栗灰白三色混合之野马"。满文亦同。波斯人亦借用此外来字 qulah,释义为"黄灰色(马)"。然则以 qulan 与贺兰勘同,似较 ala、alaq 为优也。qulan ulus—unildu

① 汤惠生:《神话中之昆仑山考述》,《中国社会科学》1996 年第 5 期,第 184 页。

② 参见汤惠生:《关于萨满教及其汉译名称的思考》,《青海社会科学》1996 年第 3 期。

《蒙文总汇》译为"贺兰刀"，足见早有人以贺兰为 qulan 之音译矣。①

然而也有人以为"贺兰：qulan"音近"祁连：昆仑"，意义为"天"，为"环"(圜)，以"贺兰"称驳马者，意思也是"天马"。但此说不够严密。

汗血马的病因与神圣性

《山海经》之"驳"，如果确实对应于"蒲梢"的话，那么便与所谓"汗血马"相关。

《史记·大宛列传》张骞说，汗血马出在大宛(Ferghana)。

〔大宛〕多善马，马汗血，其先天马子也。(10·3160)

《列传》又说，乌孙马本名"天马"，后以称大宛马。

初，天子发书《易》，云："神马当自西北来。"得乌孙马好，名曰"天马"。及得大宛汗血马，益壮，更名乌孙马曰"西极"，名大宛马曰"天马"云。(10·3170)

这样……

---

① 韩儒林：《穹庐集·突厥官号考释》，上海人民出版社，1982 年，第 308～309 页。

乌孙马：原名“天马(子)”—— 改名“西极”——“今伊犁马

大宛马：汗血马　　赐名“天马”　　今土库曼马

其马多产于贰师(ji－sze，或 ne－sze)，其地望，争论亦大，略。

如前所说，《史记·匈奴列传》里的驮騠，一般认为是野骡或“骒”。江上波夫却认为它是蒙古语词，意为“流汗”①。

kulutei：驮騠

那么，所谓“流汗”，就暗指它是一种“汗血马”②。然而这里却没有关键性的汗“血”。

出石诚彦氏则认为这些名马都是“阿利安”(Ariyan)种系的“天马”，“天马”不限于中国记载，阿利安系统诸族也有“天马”的传说故事③。

《史》、《汉》以还，“汗血马”颇见于文献(国外，如匈牙利等，古籍也有所记载)。专家们指出，隋唐前后，已没有真正的“汗血马”(虽然“汗血”症状至今犹存)；强调“汗血”，很可能是利用权威话语的修辞手段。据称，近年已发现并引进了中亚“汗血马”。

---

① 参见〔日〕江上波夫：《欧亚大陆古代北方文化·匈奴奇畜考》，山川书店，1948 年，东京。

② 参见〔日〕小林高四郎：《东西文化交流史》，西田书店，1975 年，东京，第 40 页。

③ 参见〔日〕出石诚彦：《中国神话传说研究·天马考》，中央公论社，1943 年，东京。

或说，希罗多德提到的米底（Medes）名马就是一种汗血马。它产于美地亚（Medea）。

米底马身材较小，但头形古怪。

尼萨（Nisaean）系统的“汗血马”则相当高大（参见插图297）。大宛马应与之同一种系。在现代马种里，阿尔哈捷金马保存着较多汗血马的性状或“基因”①。目前从土库曼引进的就是它。

唐杜佑《通典》说，汗血马出自吐火罗国（Tukhara，即月氏人西迁之地），其城北有颇黎山，穴中有“神马”（未驯化的优良野马），牧凡马其侧常得名驹，“皆汗血马”。其北界即汉时大宛之地。可能后世还有少量保存。李白诗所谓“天马来出月支窟”，讲的就是这种名马。

据谢弗介绍，弗拉尔德（Helen E. Feinald）《中国艺术与乌孙马》（1959）一文认为，中国人最早引进的是“乌孙马”。它由“大夏：Bactria”骏马和草原矮种马杂交而成。或说，应是今伊犁马。

这种马品系优良，外观神骏，中国人视为“龙马”，虽无双翅，却长着“龙翼骨”（李白）。但是，据韦雷（Waley）说，这种龙马只是“被训练成了在仪式上使用的仪仗马”。

这些龙马的种系至今没有确定。有人认为是里海地区步伐迅疾、身材高大的“阿利安”（Aryan）马。莫桑、施瓦茨和白乌库吉、江上波夫等似乎将汗血马都当成了突厥—土库曼（Turkman）名马（参见卷首彩图）。当代相马专家说，应该是土库曼南部沙漠最好的阿哈马。1981年5月，陕西茂陵“无名冢”（M1）

① 参见谢成侠：《中国养马史》，科学出版社，1959年，第100～102页。

图 297　汗血马

（中亚岩画）

这种马身上有细小的斑点，或以为即"汗血马"。但更可能是所谓"驳马"。

的1号陪葬坑出土鎏金铜马①，一般认为就是《后汉书·马援传》说的孝武皇帝"铜马法"，即"马式"。张廷皓认为它就是"专门鉴定大宛良马的铜马式"②。它头部轻巧、"干燥"，鼻梁平直、颈部较为细长，鬐甲高且有厚度，四肢也比较细长，尾础高，体长略等于体高，是古代良好的"骑乘马"（参见卷首彩图）。

前苏联考古学家弗鲁姆金等在费尔干纳（Ferghana，即大宛）地区发现"汗血马"岩画。

① 郑启民、景险峰：《陕西古代珍贵文物展览开幕》，《人民日报》1982年6月10日；《陕西茂陵1号无名冢1号从葬坑发掘报告》，《文物》1982年第9期。

② 参见张廷皓：《西汉鎏金铜马的科学价值》，《西北大学学报》1983年第3期；张廷皓：《汉代的马式》，《农业考古》1986年第1期。

〔奥希地区〕阿拉湾的绘马岩画最先是伯恩施坦在1946年发现的。那些马凿刻在岩壁，身上密布小画点，使人想起传说中费尔干“天马汗血”，那是受到人们高度赞扬的名马。尤其是在中国，公元第2世纪之初就曾首先输入这种“天马”。①

根据近世研究，汗血马只是胁下等处少数小血管因寄生虫病而渗血，“满布小画点”如果不是夸张的话，那只表示那是“驳马”而不是“汗血马”。但其图像意义是极大的，它让我们看到公元初大宛名马的高大和神骏(参见插图297)。

许进雄曾说：“西汉墓葬常见赭衣灰陶马，取形可能来自西域汗血马。”他似乎表示，那“赭衣”标识的就是它的“赤汗”或“赭沫”。

尽管有所夸大，但战国秦汉的西域骏马真正地在“流血”。

《史记·乐书》曾描写其汗血之状。“尝得神马渥洼水中，复次以为《太一之歌》。”歌曲曰：

> 太一贡兮天马下，霑赤汗兮沫流赭。
> 骋容与兮跇万里，今安匹兮龙为友。(4·1178)

集解引应劭曰：“大宛马汗血霑濡也，流沫如赭。”(4·1179)

这确实有些像汉代马俑的“赭衣”。但是兽医病理报告表明这只是极细部渗出血沫，或称之为“寄生现象”(patatiliaria multipapillosa)制造的“奇观”。(也有人不同意此说)。

---

① 〔苏〕弗鲁姆金：《苏联中亚考古》，黄振华译，新疆维吾尔自治区博物馆，1981年，第26页。

图 298 “汗血马”的后代

（新疆阿斯塔那唐墓出土陶俑）

“汗血马”，是西域名马，由于某种寄生虫病而微血管渗血，古人却认为鲜红的血能够辟除邪魅，避免疾疫。汉代马俑或染赭，唐代三彩马或有碎斑，有人认为就是着意摹拟名马的“汗血”。

那什么是"汗血"的真实缘由？"汗血"具有什么样的功能和象征旨趣？难道仅仅是"视错觉"造成的"流血假象"？

《汉书·武帝纪》汉应劭注："大宛旧有天马种，踏石汗血。汗从前肩髆出，如血，号一日千里。"意指其生命力强大。

所谓"汗（血）从前肩髆出"者，注家指出，又见于《后汉书·东平王苍传》。清人松筠《西陲总统事略》虽怀疑"汗血"之说，却指认，哈密、吐鲁番一带酷热，"蚊蠓极大，往往马被其吮噬，血随汗出，此人人所共见，当即所谓汗血者也"，是合理主义的解释（参见插图 298）。

而这确是一种疾病，清人已知。徐松《汉书西域传補注》指出："今伊犁马之强健者，前髆及脊，往往有小疮出血，名曰'伤气'。必在前肩髆者，以用力多也。前贤未目验，故不知其审。"

案德国学者莫桑（Heinrich Mosen）氏说，土库曼马，往往流着"血汗"，因为在其皮下，有长约 0.5 毫米的易破的细脉管①。日本的关卫说得很有趣："那么，关羽所乘的赤兔马，也是马超从西域携来的，或亦属汗血马之一种。从西域地方的废墟中所见马的画，或者也是绘的这种马。"②所以，中外汉学家或诊汗血马患的是寄生虫病。所谓"汗血"，系从皮下径约 0.5 毫米的细血管里流出。盖有一种寄生虫，学名 parafilaria multipapilosa，寄生在马之前肩膊与项背皮下组织里；寄生处皮肤微微隆起，马奔跑时，血管扩张，加上天气炎热，寄生处创口裂开，血即流出。幼

---

①② 〔日〕关卫：《西方美术东渐史》，熊得山译，开明书店，1936 年，第 84 页。

虫便栖息在流血处，以之为食①。这是很讨厌的虫疾，古人却以为珍异。这是由施瓦茨做出的病理鉴定②。但也有人反对。

据法国汉学家德效骞报告，在19～20世纪，许多旅行家还在"伊犁河流域和中国突厥斯坦（案指新疆）目睹染有这种'汗血'症的马匹"③。这种喜欢寄生在马背和马臀的小虫一旦入侵，"在两小时之内就会出现往外渗血的小包"④。但是疥癣之疾不足以削弱名马的速度与持久力。

土耳曼马为什么因"汗血"而神秘呢？这不仅因为它本身品质的优良，也不仅由于"汗血"而奇特，而很可能还有一层民俗学意义。汉人迷恋病态的"汗血马"的深层原因可以由《山海经》得到破解。

"血"（以及它的鲜红色）从来被古人视为生命的表象。在尸骨上涂撒赤铁矿粉，可以远溯到旧石器时代后期。而在马身上"染赤"，也是很古老的风习。《山海经》对此提供了一种启迪。《西山经》说，石脆之山，"灌水出焉，而北流注于禺水。其中有流赭（郭注"赤土"），以涂牛马无病"(24)。汉人《太一之歌》"霑赤汗兮沫流赭"，当与此相关。郝氏笺疏多少觉察了这一点。伊藤清司氏等也敏感及此。

有时，用泥涂牛马身，是为了避免蝇虻的骚扰。但必以赤土者，有如郭璞所说，"今人亦以朱涂牛角，云以辟恶。马或作角"

---

①② 参见〔英〕韦雷：《大宛"天马"新解》(1955)；谢弗，第166页；〔法〕德效骞：《班固所修的前汉书》，见布尔努瓦；〔日〕白鸟库吉：《西域史研究·大宛国的汗血马》；方豪：《中西交通史》，文化事业出版公司，1959年，台北，第1册，第127～128页；于景让：《汗血马与苜蓿》，《大陆杂志》第5卷第9期，台北，第128页。

③④ 参见〔法〕德效骞：《班固所修的前汉书》，引见〔法〕布尔努瓦《丝绸之路》，耿昇译，新疆人民出版社，1982年，第17页。

(24)，这有点像端午以雄黄书小儿额，为的驱邪。这就逐渐楔入了“汗血马”追求的信仰层面。

如果马身“自然地”流淌出一些儿鲜血，“霑赤汗兮沫流赭”，那不正是天造地设的能够辟邪镇恶的神马吗？

无怪乎乘骑汗血的天马能够长寿，乃至升天。

而血的鲜赤一向是生命、繁殖和活力的象征。流血，而依然或更加奔驰如飞，岂不证明它“生命”与“灵性”非凡？

近年，有一种理论称，人“死”以后，如果放掉尸体里标志着“陈腐”或“肮脏”的血，新肉便可附骨而生，死者就会超升或者“复活”——这可以看做“割体葬仪”或西藏式“天葬”斩剁尸体的延伸或弱化形式。割斩尸体也是为了使其“超生”（当然还有厌胜殇煞或恶灵的目的）。那么，如果不是或不能使尸体出血，那就用红色颜料涂抹尸体来替代。

——这样，“汗血马”的自然出血或“挂彩”就可能是其神圣性的表现，乘骑流淌“圣血”或可能飞升的汗血马也就能够获得圣俗兼具的神圣性，乃至“升天”。当然此说较为牵强，有待验证。

用鲜血涂抹马身或马首，这种风俗还保存到元代。邱处机《长春真人西游记》说，到金山渡河而西，至白骨甸（陈正祥氏以为指准噶尔盆地东侧博尔腾戈壁），前途艰危，宣使刘公欲依旧俗，说：

> 夜行良便，但恐天气暗黑，魑魅魍魉为祟，我辈当涂血马首以厌之。

可见涂血马首可以厌胜、抵御鬼怪——如果神马本身就有红血分泌，自然更可辟邪；或者说，正因为汗血马能够泌出镇厌邪魅

的红血，才被视为神马。这也许才是汗血马的民俗秘密，也是朱染牛角(或马身)得以"辟恶"的辅证。这本质上跟洒狗血镇厌妖邪一样，是一种"顺势疗法"巫术。古代印度人为了治疗黄疸病(寄生虫和妖邪都能致病)，要"把健康的红颜色从一个活跃的、生命力旺盛的红色公牛身上转移给病人"，这就跟流赭饰牛、涂血马首一样——

> 我们将用红色公牛的颜色来包藏你！
>
> 我们将你包藏在红色之中，使你〔健康〕长寿！(《金枝》上·26)

又，《山海经》传说来源地，可能已猜测，马之流赭汗血是寄生虫性的"疥"病，所以用灌水中之"流赭"以涂牛马使无病。灌水所出的石脆(或石胞)之山，正有草名条，"其状如韭，而白华黑实，食之已疥"(24)。此山"神草"分泌物注人灌水便产生能够去除牛马病疾之流赭。而此后二条之竹山，亦"有草焉，其名曰黄雚，其状如樗，其叶如麻，白华而赤实，其状如赭(郭注"紫赤色"，盖榨压此实便如"流赭")，浴之已疥，又可以已胕(肿)"(25)，正暗示《西山经》所涉地区民众以赤土或赤紫果泥涂抹(非汗血)马牛，使其不患疥癣——或亦如近人以泥涂牛马之身，以避免蚊蝇(或其他虫蚁)之叮咬。可见这种含着某种化学物质的赤土或赤果也具实用功能，不仅限于巫术也。

象征生命和生命力的血确有厌胜功能。

《孟子·梁惠王篇》孙奭疏衅钟以牛血事云："古者器成而衅以血，所以厌变怪，御妖衅。衅钟谓之衅，亦'治乱'谓之'乱'之类也。"

江绍原也说鲜血能够辟邪除秽(请参看"山祭章·衅用

衈")。在古人心目中,血有避邪纳吉的功能①。

南印度某些村庄,"当宰牲吃肉时,须取一些布条浸在血里,然后取出挂在屋檐上,云可以保护牲畜不生病"②。

历史学家指出,汉代"马政"的核心,是取得西域优良种马,改善蒙古马和中原所掌握的其他马种,以利于跟匈奴骑兵作战③。《史记》、《汉书》已有明确记载。

日本史家白鸟库吉《西域史上的新研究》等曾就此作过论述。

滨田耕作也说,汉兵到大宛(Ferghana),"于其军事底目的之外,随伴着文化的结果,是不消说的,如将汗血马(Turkoman horse)带回汉朝是其代表的例子,且行了中国的马种的改良"④。看来先秦时代已做过尝试。

于景让氏说,土库曼马虽然不及阿拉伯名驹,但"持久力颇强";由于不断推广繁殖,不仅中亚、西亚,"中国东北部与蒙古、苏联、匈牙利及法国等处,皆在其分布范围之内"⑤。汉代经营西域,目的之一就是取得土库曼一带优良马种。

伊藤清司在《古代中国的养马巫术》等文中说,以神圣红土涂抹马身,恐怕不像郝氏说的那样,是引进汗血马以后的事;"人们以为马的速度快与出红(血)汗有关",确实如此,但它更是辟

① ② 《江绍原民俗学论集·古代的"衅"(涂血)礼》,上海文艺出版社,1998年,第157~186页。

③ 详见吴于廑:《世界历史上的游牧世界与农耕世界》,《云南社会科学》1983年第1期,第52页。

④ 〔日〕滨田耕作:《东亚文化之黎明》,黎明书局,1932年,第77页。

⑤ 于景让:《汗血马与苜蓿》,《大陆杂志》第5卷第9期,台北,第128页。

邪巫术,是"十分古老的习俗"[①]。(《东山经》)芑汁服马,不仅限于涂抹,也许还要让马佩带芑枝(就像佩带麻黄一样)。"芑树纤维呈红色,因而具有驱除邪鬼恶灵的能力",说不定还能增加马力,提高驰速。这也可备一说。

它如《中山经》高梁之山有草,"状如葵而赤华,荚实,白柎,可以走马",有助于调驯和提速。同样,《西山经》天帝之山有杜衡,"其状如葵,其臭如蘼芜",也有助于"走马"(食之还"已瘿"),郭注,"带之令人便马;或曰,马得之而健走";《楚辞》佩之若兰,"它是请神时必需的一种巫用植物",为什么能加速马跑,不大清楚。伊藤说,杜衡(冠葵)俗称"马蹄香",也许因此能"加强"马蹄,提高"骏马的脚力"[②]。沙砾与石礓地带,最能损害马蹄,"挂掌"技术发明之前,保护与加强马蹄,使之"腕促蹄高如踏铁",是驯马要务。佩食杜衡,有如"踏花归去马蹄香",是一种辅助性"顺势"巫术手段。以上可证农牧与游牧,都重视控制马病。

伊藤也注意到,马身涂红可能还会去除骏马身上的某些野性,就好像能够镇厌其自身之"恶鬼"那样,去除其坏脾气。《东山经》东始之山,"有木焉,其状如杨而赤理,其汁如血,不实,其名曰芑,可以服马"(114)。芑,郝笺据《文选·西京赋》李注引作"杞"且云"杞如杨,赤理",谓芑假作杞。郭注云:"以〔"杞:芑"〕汁涂之,则马调良",就是用这种如血的树汁涂马,以去其野悍。

在汗血马等西域名马大量引进并配种成功之前,华夏一汉人(中原)使用的主要是蒙古矮种马或所谓"普尔泽瓦尔斯基马"

---

①② 〔日〕伊藤清司:《山海经的鬼神世界》,刘晔原译,第110、111页。

(Prejavalsky's Horse)的直系亲属①。

蒙古矮种马虽然也吃苦耐劳，但是比起西域骏马来，不但跑得太慢，而且个子太小，不能过分负重，用于拉挽则可(参见插图299)。当然，经过改良或"选种"的金元时代的蒙古马仍然优异。

沙漠和半沙漠半草原的战马，无论是骑乘或者拉挽，首先要能负重耐苦，才能驮得起全身披挂、甲胄在身的"重骑兵"，或者拉得动高车大轮(秦汉时中原还没有大量使用驴骡，即令是军马，"骑乘"、"拉挽"二型还未严格区分)，最需要的骑挽兼用型的最壮健的马，却又不能像现代的纯血马(或所谓"大洋马")那样娇气十足。土库曼马或伊犁马、吉尔吉斯马及其混血种以及改良后的蒙古马，都是对付匈奴骑兵的理想马种。

除了身大力不亏之外，西域马主要是从山地上"移植"来的，所以蹄子厚而大而坚，适于在沙砾上奔驰。秦汉时期，尤其先秦，恐怕还不会挂马掌，没有蹄铁的蒙古马或"中原马"蹄子一磨坏就成了一堆活肉或竟废料。而山地——西域马却"蹄如升"，既粗厚又结实，"腕促蹄高如踣铁"。汗血马能"踏石"，颜注："谓踏石而有迹，言其蹄坚利。"即此之谓。

徐珂《清稗类钞》曾对西北山原骏马的大蹄作过描写："盖马种愈西，趾甲越坚也。青海马种，蹄甲更坚，行走草地，四蹄无伤。故无庸钉掌，而行速负重，他产鲜出其右。"这是很内行的话。

或说这种马长鬣至膝，体毛如狮，尾长委地(这当然不免夸饰)，便耐得天山—阿尔泰山南北，乃至帕米尔高原、西伯利亚雪原的严寒，拉挽马尾长还便于驱除蝇虻。

① 参见〔英〕彼得·霍普科克：《丝绸路上的外国魔鬼》，杨汉章译，甘肃人民出版社，1982年，第8页。

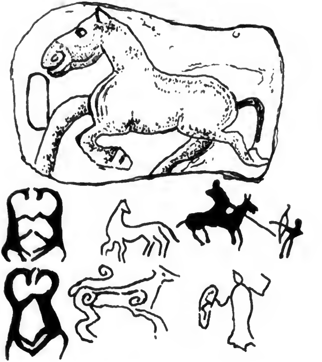


图 299　蒙古马与西域马

（上：内蒙古札赉诺尔出土铜牌饰；下左：新疆昌吉呼图壁岩画；下中：新疆日土岩画；下右：新疆哈密沁城区岩画）

蒙古马较为矮壮，札赉诺尔牌饰所见的蒙古马似“拉挽型”，头部“潮湿”，笨重；新疆岩画里的马则大都高大，身腿俱长，头部“干燥”，轻巧，多属“骑乘型”。《山海经》与《穆天子传》已表现出对西域名马的强烈兴趣。

并非不重要的，这种马高大神骏，雄姿英发，主要是良颈或鸟颈（古人谓之“鹄颈”），胸部宽阔（凤膺），或背有“双脊”，而头部“干燥”、“轻巧”（相对于蒙古马、中原马的“潮湿”而“笨重”——像今天的拉挽型马），所以古人常说它似兔如羊，若狐像犬。这跟骠悍英武高大的骑士相匹配，肯定是相得益彰，令敌人胆寒。

甘肃武威汉墓出土的“马踏飞燕”（参见卷首彩图），那马至少也是西域良骏的混血种——所谓行空追燕的“天马”。顾铁符说，此马口涂红漆，牙如锯齿，龙颅突目，而且如古代相马经所说，“背欲短而方，脊欲大而抗”，“尻欲颓而方”，“眼欲直而出”，“腹下欲平满”，可以说是相马经的“形象化”，而且是“一件无可怀疑的相马用的铜马式”①，主要特征虽不错，却嫌过分“现实化”。记得在甘肃省博物馆看到，武威铜马数十只构成巨阵，这匹马昂首阔步“走”在前头，引导群马前进。似乎祝愿那些“凡马”都像它一样神骏、奇速——实在是一匹神马，即行空的“天马”。

这不仅是“火山五月行人少，看君马去疾如鸟”（唐岑参《武威送别刘判官赴碛西行军》），而且是奔雷掣电，所谓惊鸟追风。

> 君家赤骠画不得，一团旋风桃花色。……
> 扬鞭骤急白汗流，弄影行骄碧蹄碎。……
> 草头一点疾如飞，却使苍鹰翻向后！
>
> （岑参：《卫节度赤骠马歌》）

---

① 顾铁符：《奔马·袭鸟·马式》，《考古与文物》1982年第2期；《夕阳刍稿》，紫禁城出版社，1988年，第245页。

图 300　一团旋风桃花色

（东汉大铜马，现流落伦敦，采自艾兰等）

这显然跟武威"天马"一样是汗血马的后代，兔首，鹄颈，狐耳，凤膺；身高于驼，蹄大如升。骑挽两用型，适合于沙漠、草地的作战和运输。《山海经》所谓"驳"——蒲梢，或即其先。

至今我们尚能在唐三彩中窥见其丰姿的唐代西域混血种良马，还是“汗血马”的后代，而昭陵六骏血管里淌着的正是从蒙古到吉尔吉斯草原，从天山到伊犁河谷“天马”的血液啊。

艾兰女士和中国留英学者卢连成报道了伦敦一家古物店拍卖的一件东汉大铜马，体长 100 厘米左右，高竟达 127 厘米①，奋鬣扬蹄，昂首长嘶，正跟武威脚踏飞燕的“天马”同种，是西域“蒲梢”马的后代(参见插图 300)，身材似乎还高大得多，很可能是硕果仅存的汗血马后裔(或改良种)。

天马、龙马的由来及其价值取向

汉武帝从大宛(Ferghana)获得千里神骏的“蒲梢”——汗血马，曾作歌以赞颂。见于《史记·乐书》。

《汉书·礼乐志》载有《天马歌》。

“天马徕，出泉水；……天马徕，龙之媒”，表明它是跟龙(龙马)配合而得。所以天马不仅日行千里，夜行八百，而且跟乘龙一样能够借以登仙(参见插图 301)。

天马徕，执徐时；将摇举，谁与期？
天马徕，开远门；竦予身，逝昆仑。
天马徕，龙之媒；游阊阖，观玉台。

它的形象越到后来夸饰越大。颜师古注《汉书》“龙为友”

① 参见〔英〕艾兰、卢连成：《流失在伦敦的东汉大铜马》，《中国文物报》1993 年 2 月 29 日；参见《文物天地》2002 年第 1 期，封面。

图 301　天马行空

（甘肃酒泉嘉峪关晋墓壁画）

"天马徕，龙之媒；游阊阖，观玉台"。行空的天马飞过山峦，掠过云彩，登上天宫。驾驭或骑乘"天马"，不但能掌握人间的霸权话语，而且有希望成仙成圣。

说："唯龙可为之友耳。"龙之媒，注引应劭曰："言天马者，乃神龙之类。今天马已来，此龙必至之效也。"这种"龙马"，下文还要讨论。

汉武帝渴望得到西域名马，现实的目的当然是改良马种，抵御匈奴；也为了建立更"广大"、更神圣、更"合法"的"世界权威"（参后）；但是，如许多学者指出的，求"天马"还为了"升仙"。方豪先生《中西交通史》甚至说主要是为了求仙，政治军事目的并不明显。谢弗氏说：

马是一种非同寻常的，但又如同天使一般的动物，它曾经陪伴伟大的周穆王穿过了被视为圣地的昆仑荒漠。①

所谓"天马"就是长着双翼的龙媒神骏，如李白所唱：

天马来出月支窟，
背为虎纹龙翼骨。（《天马歌》）

……〔汉武帝〕"渴望得到一批超自然的骏马，以便带他飞升天界。"②。这就是"天马"称"天"的一个缘由。《汉书·郊祀志》"訾黄"注说它"龙翼而马身"，即李诗所据；"黄帝乘之而仙"，秦皇汉武所向往也。

所谓"天马"，平凡化即是通过选种、杂交取得远缘血统优势的良马；神圣化便是天降之马，天赐之马，天宫之马，不仅是穿云行天、风驰电掣所可尽的（参见插图301）。

但因为它能腾云驾雾，必须有翼，于是便发生了"飞马"的世界性文学意象。《山海经·北山经》有能飞之天马。

马成之山，其上多文石，其阴多金玉。有兽焉，其状如白犬而黑头，见人则飞，其名曰天马，其鸣自训。（86）

这很可能是犬戎的"天马"神话。犬戎不但有"文马吉良"，而且有二白犬自为牝牡的推源传说；而此马恰似"白犬"。西方神兽多有翼，自苏美尔—巴比伦和波斯王国以来，翼狮、翼牛、翼马、翼鹿累累皆是，其"影响"及于中原者当不止汉以还之桃拔天

①② 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第137、138页。

禄辟邪。我们还可以举出内蒙古札赉诺尔出土铜牌饰的"翼马"（参见插图 302），头上还像"驳马"、"鸡斯之乘"等等有角状突起。而鲜卑铜带钩上也有飞马（或说其即"引导兽"），上唇翻起如长鼻，如鹰喙。

天马、飞马的有翼，当然是马与鸟这两种行动迅疾的动物的互拟。人们赞颂或希冀马具有鸟（尤其鹰）那样的速度和灵活。于是有马与鸟的"争胜"（其结果有天马行空、足踏飞燕的造型），也有鸟与马的互喻。这在中国的西藏、新疆和中亚、南亚骑射诸民族那里特别常见。"在吐蕃和从印度一直到中亚的突厥人中，良马宝驹一直被比作飞鸟，并被描绘成带有翅膀①"。有时"互拟"与"争胜"发生交叉。例如柯尔克孜族的一匹宝马长出翅膀，并且赢得与神鸟的一次比赛②——这对我们理解"马踏飞燕"和种种翼马的神奇也很有好处（参见卷首彩图及插图 303）。这正是前引岑参诗所歌颂的："草头一点疾如飞，却使飞鹰翻向后！"

柯尔克孜大史诗《玛纳斯》里的"天马"往往是高山之马，出没在神秘山泽之中。例如——

> 战马阿库拉具有"凯依普"的血缘。所谓"凯依甫"，在柯尔克孜原始观念中，它既是马的祖先神，又是马的保护神。它来无影，去无踪，是凡人肉眼看不到的神马。它多生长在高山之颠，所以又称天马，是人们顶礼膜拜的灵畜。③

---

①② 〔法〕石泰安：《西藏史诗与说唱艺人的研究》，耿昇译，西藏人民出版社，1963 年，第 774、810 页。

③ 张彦平：《〈玛纳斯〉战马神性考论》，《突厥语言与文化研究》第 2 辑，第 348 页。

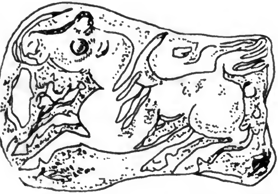


图 302　飞马,或角端

(上:内蒙古札赉诺尔出土铜饰牌;左下:同地鲜卑墓出土铜带钩;右下:波斯织锦图纹)

上图有翼的神马额部有角状突起,这是《山海经》许多名骏神马的重要特征;下图或说是“其形似马,其声类牛”的鲜卑“引导兽”,但可能是格里芬式“翼马”的改型。河南巩县宋陵有兽,狮身,独角,长尾,四爪,或有翼,“前唇特长,或卷或伸”,与此奇似。专家以为即古书上的“角端”。这类有翼的四脚兽是西亚艺术的重要母题。

图 303　天马与飞鸟

（四川成都近郊汉墓画像砖）

骏马与飞鸟并"驰"齐"飞"，是表现快马迅疾的一种手法，有时也为了用飞鸟衬现"天马行空"或鸟与马的"互喻"。所谓"火山五月行人少，看君马去疾如鸟"！

汉文文献里似乎没有与"凯依甫"对应的概念。

柯尔克孜的神马是天人交感里的中介环节。"战马与苍天神祇、祖先亡灵、史诗英雄共同生活在一种巫术的情景之间。他们之间还存在着一种神秘的感应关系，相互可以不断地传递契通"；作为中介，"战马所扮演的是神祇意志的昭示者，祖先亡灵信息的传递者，史诗英雄最终命运的决定者的角色"①。这是山野游牧民族相当成熟的"天—物—人"交感的神秘观念。

乘骑"天马：龙马"能够"飞升"的观念，很可能导源于欧亚草原民族的"马祭"，尤其是"刑白马"为殉、为牺牲的丧葬仪式。

---

① 张彦平：《〈玛纳斯〉战马神性考论》，《突厥语言与文化研究》第2辑，中央民族大学出版社，1997年，第349页。

马苏坤曾经讲到古代西方世界对“马”与“死亡”的关系的一种古怪的想法：马因为“送死”而被视为死神之使者或座骑。

> 古希腊罗马有这样一种观念，认为死神卡罗斯的伴侣是一匹黑色的马，死神是和马在一起的。《新约》中讲到：“我就观看，见有一匹灰马。骑在马上的名字叫作死，阴府也随着他。”西方很多国家，都存有“在梦中看见马，那就是濒临死亡”、“在梦里看见马，就是即将服丧的象征”、“马的样子就是死的体现”、“马是恶魔的化身”等观念①。②

目前一般以为这跟亚洲游牧民族对于马的的热爱相反，至少无关。然而，驰向死亡同样也可以转向再生——送死本来就是为了催生。何况，某些游牧民族信仰里跟“马”互拟的太阳，黑夜也能在地底（或水底）翔行，然后驰向东方而重升。马氏所引证的印度古代希勒族，在墓地小丘上安放拉着大车的陶马俑以便将其送往“极乐世界”——这不也是一种更高妙的（重新）生存吗？

《周书》和《隋书》都说，突厥人死，择日“置尸马上”而焚之，取灰而葬；或者择日取亡者所乘之马及曾服用之物，“并尸焚之”，收其余灰待时而葬。从表层看，这是让死者像在人间一样有马可骑；在其深层，马与骑乘者已化为不可区分的一体，不是“主人公”的非我，而是其自我的一部分，或别一个“我”。

而且，“在柯尔克孜人的萨满信仰里，只有马这一灵物才能

---

① 〔原注〕李特文斯基：《世界屋脊的古代游牧民族》。

② 马苏坤：《我国塔吉克族伊斯兰墓葬中的文化融合现象》，《西域研究》1991 年第 4 期，第 58 页。

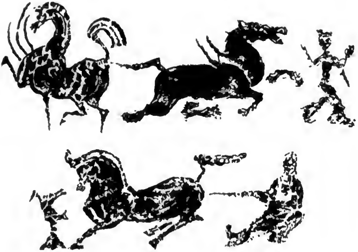


图 304　飞马和独角马

（上左：四川新津汉代崖墓石函雕刻；上右：四川绵阳汉平阳府君阙刻石；下：乐山麻浩汉代崖墓刻石）

"飞马"和"独角马"都曾被看做能够"辟邪"的祥瑞，多见汉墓壁画。在萨满世界里，"马"往往是冥界的象征，马是神的使者，是灵魂的引导兽（Guide Beast），或是"主人"或是"萨满"的动物伙伴。

帮助死者与已亡故的祖先在九泉下聚首"①。

或说，神秘的独角马、翼马之类都被看做"祥瑞"，能够辟邪、镇恶，或竟能够"协助"死者复活、升天，所以多见于墓葬绘雕（参见插图 304）。

---

① 张彦平：《〈玛纳斯〉战马神性考论》，《突厥语言与文化研究》第 2 辑，第 351 页。

中国人确实常常把骏马(包括汗血马)称为“龙马”。天马也是一种龙马。《汉书·武帝纪》:“元狩二年夏,马生余吾水中。”这是很含蓄的“龙马”传说。《山海经·北山经》却很平实:“北鲜之山,是多马,鲜水出焉,而西北流注于涂吾之水。”(78~79)郭注说,这就是元狩二年,“马出涂吾水中”之事。涂吾即余吾,徐吾。

李平心说,这就是来自西北的“余无之戎”的原住地。他引《汉书·匈奴传》:“汉使贰师将军六万骑,步兵七万,出朔方,匈奴闻,悉运其累重于余吾水北。”说:“涂(余)吾之水也是因余无之戎而得名。”①

涂(余)吾水里出马,自亦匈奴“龙马”传说,而为华夏—汉人所认同者。如《山海经·中山经》写龙马,就是“马身而龙首”(参见插图306)。

图305　龙马

(山东沂南汉墓画像石)

龙马有几种:龙首或龙身的神马;能飞的天马;被夸饰为龙的骏马;被称为马的神龙、等等。龙马是天马的一种,一般指跟“神龙”(实是野马)在水滨交配的牝马生出的龙驹。

① 《李平心史论集·甲骨文金石文劄记》,人民出版社,1983年、第179页。

凡岷山之首，自女几山至于贾超之山，凡十六山，三千五百里。其神状皆马身而龙首。其祠：毛用一雄鸡瘗；糈用稌。(160)

这就是吴承仕所说以龙首而神物者。其实是"龙马"的尊化、神圣化。《太平广记》卷四三五引《洽闻记》说唐武德时犹见龙马，是"龙形"而"有鳞甲，横文五色，龙身马首；顶有二角，白色"，便是由此生出。

另一种方式是简单化，平凡化。

"龙马"成了"水马"。《山海经·北山经》说：

求如之山……其中多水马，其状如马，文臂牛尾，其音如呼。(67)

水马，并不是在沼泽地逐水草而食的凡马，而是从水中出来的马，有如"水鹿"，实亦"龙马"。

所谓"呼"，郭云"如人叫呼"，郝说"谓马叱咤"，其实是夸饰骏马之啸呼(但也可能如其音如谣如歌的"鹿蜀"，那神奇的驴子或马也是有斑纹的)。

汉王充《论衡》坚持"龙"是马、蛇之类。他的描写最足以传达这两种神物因"形似"而互渗的"误读"关系。

〔湘水〕临水有侠山，其下岩淦(唅)，水深不测。二黄龙见，长出十六丈，身大如马，举头顾望，状如图中画龙。(《验符篇》)

这也许能说成对某种巨鱼的误解。但"去龙可数百步，又见状如驹马，小大凡六，出水邀游陵上，则二龙之子也"，就只能说是某种"野马"了。后世记载似乎是"愈演愈奇"（详后）。《史记集解》引李斐，对所谓"水"中天马，有理性主义的说法：

> 南海新野有暴利长（人名），当武帝时遭刑，屯田燉煌界。人数于此水（渥洼）旁见群野马中有奇异者，与凡马异，来饮此水旁。利长先为土人（案指化装）持勒靽于水旁，后马玩习久之，代土人持勒靽，收得其马，献之。欲神异此马，云从水中出。（4・1178）

章士钊先生解释唐明皇"西幸"时，御马入渭"化龙"的神迹，也是采用"现实主义的神话学"说法，那是慌乱中马被挤入水，"尸体顺流而去"，后人"遂以化龙神之，绘图贴说，夸张其事"①。记得旧版《辞源》说古代的"蛟"就是穿山甲，发大水时被卷进急流，浮沉出没，人们就说是"蛟"发动了洪水。这不失为一种诠释技巧，可是太过"理性"，不足显现神话之神奇及其成因。李正宇解释渥洼龙马，是因其地水深苇密，"常有牛马陷入泉中"而死②，暴利长所救，是良骏而有幸者。这也颇为"合理"，可惜也属"不足"。

吴承仕先生认为，龙之具马首者是以"蚕"为中介的。《周礼》及《荀子》等书都反映蚕头似马首，而《蚕经》云："蚕为龙精。"（参见专节）——"是谓蚕头似马，龙头亦似马。"《论衡・龙虚篇》

---

① 章士钊：《柳文指要・龙马图赞》，中华书局，1971 年，第 3 册，第 601 页。

② 李正宇：《渥洼水天马史事综理》，《敦煌研究》1990 年第 3 期。

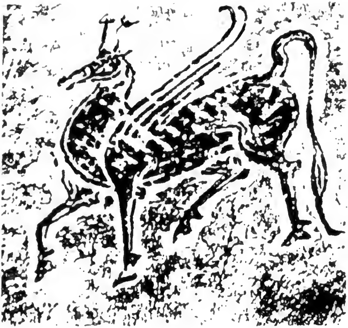


图 306　龙马：有翼带角的神马

（四川昭觉汉阙刻石）

这匹神兽有翼、独角、长尾，似披鳞甲，或说"麒麟"，其实身躯、首、耳，基本为马形（"麒麟"也有说为"天马"的），它是一种赐予福佑的吉祥物。其鳞甲暗示其即"龙马"。

可证。"《渚宫旧事》称龙头似驴，……驴皆马之邻类。龙有有角，有无角者：有角者似牛，无角者首似马①"。至少传世的龙是具有"马齿"的，所以其口似马。蔡大成说，马齿年易，是生命及其节律的标志，龙有马齿、鹿角、鱼鳞、鸡爪者，都因为它们能定期蜕换更迭，是"再生"或"不死"之象征。汉唐骏马造型里遍体鳞甲者，可能就表示其为"龙马"（参见插图305）。

其实，屈原赋里，"龙马"的观念已明确而强烈。例如《离骚》诗人常说余"马"如何，可又讲驾八龙之蜿蜿，等等，似乎矛盾；其实他所驾的既是龙又是马，所以可分称可换用。《九歌》里湘君所乘驾的同样是龙马②。是先秦时代已有"龙马"。

闻一多先生论"龙马"相连，所引多秦汉材料。例如"天文房星为龙，又为马"；《吕氏春秋·本味篇》："马之美者，青龙之匹。"《周礼·庾人》："马八尺以上为龙。"因为龙头像马，马又多被喻为龙，或"呼为龙"③，"龙马"遂混而为一。

案：匈奴活动地区考古发现，匈奴王的金冠用"马"饰带状装束品，其形，以卧马为头，尾作"绞索"形龙蛇之状④——是所谓"马头蛇尾"之龙或龙马。有如《论衡·龙虚篇》所说："世俗画龙之像，马头蛇尾。"

印度的雷神因陀罗（Indra），"乘车作战，迅疾如思想。驾车的马是带红色的黄马，跟他自己的颜色一样"⑤。这匹马好像太

① 吴承仕：《说龙首》，中国大学《国学丛编》第1卷第3期，1931年，第1页。

② 参见萧兵：《楚辞的文化破译·离骚：结构的症结》，湖北人民出版社，1991年。

③ 闻一多：《神话与诗·伏羲考》，古籍出版社，1954年，第25页。

④ 参见马长寿：《北狄与匈奴》，三联书店，1962年，第1页。

⑤ 金克木：《梵语文学史》，人民文学出版社，1980年，第23页。

阳一般从海里升起。

> 大海深处曾获一匹马，
> 实是火神，充当神坐骑。①

雷神"驾上这马车好像老鹰驾着翅膀"②。

希腊海神波赛东的化身就是白鬃烈马，因为白浪汹涌就像万马奔腾一样。

这些在海里出现的"神马"，中国的表达方式便是"龙马"。

中亚史诗里常有与龙、与神物交配生下的骏马，跟英雄交相辉映。例如突厥语民族史诗《阔尔吾尔》里"马王"霍加·玉素甫把马群赶到海滨过夜，"远处的海面上/出现了一匹白马/奔腾在海面上/四蹄不沾水，像飞的一样/它混身闪闪发光……/接连三个晚上/它和马群里的白马、黑马、紫红马三匹母马交配/一年后，生下三匹能追上飞鸟的神驹"③，就像那脚踏飞燕的"天马"一样。

柯尔克孜史诗里，英雄的爱马常是"卡依甫"的后代，这是一种生活在河湖泉泽里、肉眼凡胎看不到的"龙马"，它跟野马杂交生下来的神驹就是英雄的坐骑④。大史诗《玛纳斯》，名叫阿库拉的神驹的母亲便是卡依甫，她"和野马相会在荒无人烟的荒

---

① 金克木：《印度文化论集·印度大史诗〈摩诃婆罗多〉的楔子分析》，中国社会科学出版社，1983年，第151页。

② 金克木：《梵语文学史》，第23页。

③④ 张彦平：《骏马·史诗·柯尔克孜——试析英雄史诗〈玛纳斯〉关于战马的描写》，仁钦道尔吉、郎樱编《阿尔泰语系民族叙事文学与萨满文化》，内蒙古大学出版社，1990年，第210、209页。

地"，在"寸草不生的石滩/荒凉的戈壁"，生下了阿库拉，它是为刚出生的小英雄玛纳斯准备的骑乘。

如前所说，"天马"的观念形成很早。"龙马∶天马"两者可以互置。

《周易·说卦传》："乾为马。"

高亨《周易大传今注》采疏说："乾为天、天行健，马为家畜中之行健，故乾为马。"（第619页）其实是古人想象云气坐雾如"野马"奔腾，如龙之在天。所以《庄子·逍遥游》仍以"野马"称尘埃。

天马有角者还有异称。《水经·河水注》说："汉武帝闻大宛有天马，遣李广利伐之，始得此马，有角为奇。"《山海经·北山经》敦头之山旄水多"騂马"，一角，牛尾而白身。我们以为近于"驳∶兹白"的神马。

或说：这些有角的神马都是"麟"类。

《尔雅·释兽》："〔䴠〕如马，一角。"（不角者"骐"，骐即骐驎，蒲立本谓读若祁连，亦天马也）郭注："〔晋〕元康八年，九真郡独得一兽，大如马，一角，角如鹿茸，此即䴠。"角如鹿茸，即所谓"菌状角"（或瓶状角），看样子颇像长颈鹿，所谓麒麟者。郝懿行《尔雅笺疏》引《北山经》，说騂马亦麟类，"然则天马即麟矣"。

《逸周书·王会篇》，俞人献"虽马"（下·885）。孔注："俞，东北夷，虽马，旧驾，一角，大者曰麟也。"王应麟本"旧驾"作"麟如马"，最后一句作"不角者曰骐"，与《尔雅》同。卢氏抱经堂本从之。陈逢衡引——

《山海经·北山经》："〔带山〕有兽焉，其状如马，一角有错，其名如臛疏，可以辟火。"（68）

郭注:"言角有甲错也。〔错〕或作厝。"郝疏说,应作厝,《说文》云"厉石",引《诗》为证;《诗》今本云:"他山之石,可以为错。"但也可能有花纹如嵌错金银。

《广雅》说:"钱,锥也。"陈逢衡氏云:锥、巂、疏、虽,并一音之转,盖言其一角如"锥"也。其说甚辩(唯疏字相去较远)。

〔虽〕	siwəi	心纽微部
〔巂〕	ɣiwe	匣纽支部
〔锥〕	ȶiwəi	章纽微部
〔疏〕	ʃiɑ	山纽鱼部
〔騅〕	ȶiwəi	章纽微部

前文交代,无论是猛犬生"角"抑或名马颅额有骨质突起,都是一种神化或尊化。角,作为动物的武器,是勇猛、尊贵、丰盛和威力的象征。

西方人固然有"戴角"指妻子与人私通的俚俗(如近世中国所说"乌龟"),但最初却是尊贵乃至超凡入圣的表征。据说,马其顿的亚历山大或称"左·盖尔奈因",即"长双角的人"。虽然有一种合理主义的解释,说"这一绰号是来自两个金发髻",但一般是指涉其伟大,"是由于他一直远征到大地的边缘地区,是负责看守嘎夫山的天使"①,等等。

至于马"角",当是其神骏勇猛的标识,就好像楚国虎形镇墓兽插着鹿角一样。《通典》说,"大宛良马有肉角数寸"。汉武帝茂陵东侧1号无名墓从葬坑出土的鎏金铜马,或即大宛名马之

---

① 参见〔古阿拉伯〕马苏第:《黄金草原》,耿昇译,青海人民出版社,1998年,第362页。

“马式”①，它头部干燥轻巧，鼻梁平直，脖颈细长，身高略等体长，最似现代“阿哈捷尔金马”（大宛马后代）；它的额际两耳之间有一锥形小角，长三四厘米，与《通典》所记暗合②。如果是“实有”的话，那可能用鬃毛扎成，以表示尊贵和特异。

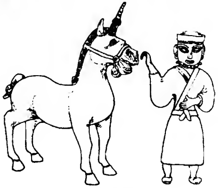


图 307　有“角”骏马

（湖南衡阳道子坪东汉墓出土陶俑，丁晓愉绘图）

茂陵鎏金铜马——或说大宛名马“马式”——额际有“锥形小角”，此陶俑骏马与之一脉相承。其角或以鬃毛加饰物结扎而成，表示其尊贵与特异。

汉唐陶马里常见这种用鬃毛结成的独角。其突出者如湖南衡阳道子坪东汉墓出土陶俑（参见插图 307），其“角”似乎加添某种饰物。

关于神马所“外加”的角，仙鹿被夸饰的角，我们屡次论述

---

①② 参见张廷皓：《西汉鎏金铜马的科学价值》，《西北大学学报》1983 年第 3 期。

过，它是神圣、尊贵和权力的象征，可以辟邪驱鬼却敌。例如镇墓兽的角，印第安酋长头饰和萨满神帽上的“角”就有极其繁复的象征符号功能（小到标志级别，大到“沟通天地”）①。这在“神鹿”一节还要讲到。

伊藤清司引证法国古典“妖怪”理论说，怪物的主要特征是：器官“多余”、“欠缺”或“颠倒混乱”②。马的角，就是一种“多余”，“外加”——是“前进的夸张”的一种。中野美代子《中国的妖怪》提出，角是妖怪本质“具象化”的标志。伊藤氏说，《山海经》有角的多是妖怪③。我们觉得，角不仅是“怪化”，在许多情况下还是“神化”，特别是“马生角”。

大家都知道，所谓“龙马”或“天马”，平实地看来，不过是用优秀的发情母马诱使野马与之交配，以取得杂交优势。如《史记·大宛列传》说，大宛汗血马，“其先天马子也”（10·3160）。《汉书·西域传》也说，大宛“多善马，马汗血，言其先天马子也”。

> 《史记》集解引《汉书音义》：“大宛国有高山，其上有马，不可得，因取五色母马置其下，与交，生驹汗血，因号曰天马子。”（10·3160）

《史记·乐书》还说：“〔武帝时〕尝得神马渥洼水中，复次以为《太乙之歌》。”（4·1148）歌辞云其为“天马”而汗血（参前）。事亦见《汉书·孝武本纪》。

后世记载不断。较有名的如青海湖，“放牝马于其侧，辄生

---

① 参见萧兵：《鹿与鹿角的象征功能》，《淮阴师专学报》1987年第2期。

②③ 参见〔日〕伊藤清司：《山海经中的鬼神世界》，第12、13页。

驹"(参见《梁书·诸夷·吐谷浑传》)。"号为'龙种'",世传"青海骢"云(《梁书·异域·吐谷浑》,2·1833)。《隋书·西域·吐谷浑传》则说其尝得波斯草马(犹牝马,如近人呼母狗为草狗),放入海,而生日行千里之"青海骢"(2·2103)。可见连母马也要优择。到了唐玄宗天宝元年,青海还有"龙驹岛",见《资治通鉴》。元胡三省注,这里"冰合"时"游牝马其上",生驹即"龙种"云。

又,王子年《拾遗记》云:"东海有岛曰'龙驹川',穆天子养八骏处。"

元刘郁《西使记》说:"龙种马出西海中,有鳞、角。牝马有驹,不敢同牧、骝马引入海,不复出。"(参王国维校本)

在湖畔水滨者,为有水源茂草,野马常来。

丁谦《史记匈奴列传考证》说:"考单于庭南有泊,曰台鲁儿和赫,相传为龙所潜,故于五月社之。"其实这"龙泊"是游牝之所,暗藏着"龙马"观念(匈奴马首龙身文物可证)。

清《一统志》说:

> 养龙坑在贵州长官司两山之中,泓渟渊深,蛟龙实藏其下。当春始和,夷人立坑畔,择牝马之贞者系之;已而云雾晦冥,有物蜿蜒马上。迨天霁,视马旁之沙有龙迹者,是与龙遇,产必为龙驹。

风雨晦冥,野马避人耳目而来,留蹄印沙上,自然漫漶不清,得视为"龙迹"矣。

或说号称"龙种"的野生马系与吐蕃马交配而成。

所谓"青海骢",其实也是一种"龙马"。依《隋书》,它是"波斯草马"(大宛马实亦属之)的后代,由吐谷浑引入,使其适应青

藏高原与河西地区的生存。

所谓足踏飞燕的"天马"(参见卷首彩图),畜牧史家以为它跟"青海骢"最为相似。它以所谓"对侧步"为触目特征,而祁连山下、青海湖滨的良骏也最擅"对侧步"(它具有较强的遗传性,以之与外国马交配,所生驹也能走对侧步)①。

专家们认为它们跟青海的"浩门马"有血缘关系,目前正在根据它们之中最有代表性与优越的"天马"的遗传性状者进行筛选和培育,希望能繁衍出更加神骏的"青海骢"②。

希罗多德说,埃里司人认为他们那里不生骡子,是一次诅咒的结果,但他们也用类似的"游牝术"取得远缘杂交优势。"只要是牝马怀胎期快到的时候,他们便把它们赶到邻国的土地上去,然后再把驴子也赶到邻国的土地上去使它们交配。在牝马怀孕之后,他们再把它们赶回国内"(4・30,上・277)。可见东西亚和北非上古时代都已获得动物优配和优生的知识与技术。

达尔文说,希腊人很早就会筛选并配择良马。他据米得弗得的《希腊史》(Ⅰ・73)说,在特洛伊战争以前的某些时代,埃瑞契骚尼阿斯(Erichithonias)已经拥有许多母马了,"由于他在选择种马时的细心判断,一个马的品种被育成了,这个品种比周围地区的任何品种都优良"③。达尔文又据荷马史诗说:"阿尼斯(Aeneas)马是同洛美顿(Laomedon)骏马交配过的母马繁育出来的。"④

但是西域人却懂得用良种母马跟野马交配以获得进攻性与

---

①② 参见周伟洲:《吐谷浑史》,宁夏人民出版社,1994年,第109~110页;张仲葛、朱先煌主编:《中国畜牧史料集》,科学出版社,1988年,第12~16页;刘迎胜:《丝绸之路・草原之路》,浙江人民出版社,1995年,第152页。

③④ 〔英〕达尔文:《动物和植物在家养下的变异》,第2册,第459页。

耐力更强的神驹。前引《大唐西域记》说，屈支国有大龙池，"诸龙易形，交合牝马，遂生龙驹"，就是流传到唐代的西域龙马故事。季氏等注屈支即梵文 kuci，古龟兹语 kutsi，回鹘称其地为 käsün，今维吾尔语作 kuča(r)，即"龟兹"(季注本，第 55 页)。

美国人谢弗就据以谓："在突厥斯坦各地都有水中出生的马的传说。"例子之一便是龟兹。他说：

> 这个故事必定来源于更西部的伊朗地区。长着双翼的马，普遍存在于伊朗地区的艺术作品和神话传说之中(引案：两河平原艺术中已颇常见翼兽)。甚至长着长腿小腹的"大食(Tajik)马"(即阿拉伯马)，据说也是"西海"(《经行记》)岸边的龙与牝马交合所生。①

可见《山海经》龙马传说与其同型，或竟属同支。

这种"天马"或"龙马"由西方引进，跟"中介"的吐火罗关系极大。

"駃騠"的名字肯定是译音，跟"麒麟"有些接近(天马乘黄似骐，即似骐骥)。"麒麟"，现在学术界认为是一种神鹿(或说其母型即霍加皮或 Giraffe：长颈鹿)。前引《晋书》说大宛汗血"天马"是朱鬣，五色，凤膺，麟身——是用麒麟的特征来描写它。

> 麟之趾，振振公子，于嗟麟兮；
> 麟之定，振振公姓，于嗟麟兮；
> 麟之角，振振公族，于嗟麟兮！
>
> ——《诗·周南·麟之趾》

① 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第 138 页。

一般认为这是用麒麟来状喻贵族的高贵。但这同样也可借来夸美"天马"的神骏。蒲立本(E. G. Pulleyblank)就认为"麒麟"是暗喻"飞黄"、"天驷"之类神马,还"认为这是古人追求的长生不朽的象征,与印欧的马神崇拜类似"(这跟出石诚彦的看法相似)。"鹿角"或是马首"面具"装饰。巴泽雷克大墓(M11)墓主人文身图案上第一只"天马"便饰有双角,戴着面具(参见插图290)①。蒲立本举以证明中亚"印欧人"也有天马崇拜②。

蒲立本还在《汉语与印欧语》(1966)一书中说,作为印欧语借词:

【天】
麒麟
祁连

基本同音。甚至《易经》的"乾"都与之干涉("乾:麒麟/祁连"为合析音关系)。其义都是"天"(参同上)。此意不必是。但我们已知"昆仑(天):kala(黑)"可能远源梵语,"天:Tängri"虽是突厥语,与之不无关连。它们跟吐火罗语的关系确实重要。林梅村便说,"祁连"为吐火罗语"圣天"之对音。

【天】

① 参见〔苏〕鲁金科:《论中国与阿尔泰部落的古代关系》,《考古学报》1957年第2期,第42页。

② 参见徐文堪:《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》,《亚洲文明》第3集,1995年,第91页。

祁连：＊kaelum(吐火罗语,"圣天")
Caelum(拉丁语、天堂)

梅维恒(V. H. Mair)便以为拉丁语 Caelum(天空：天堂)与吐火罗语同源,被汉语"借用"为"祁连：天"(参见"昆仑"章)。

吐火罗斯坦—月氏(支)的"汗血"天马是典型的"龙马",此有上古语言为证。林梅村举出吐火罗语里的"龙"为:

【龙】
〔吐火罗方言 B〕näge/näg
〔吐火罗方言 A〕näke/näk
〔楼兰方言〕näga

这当然跟梵语 Naga(那伽：龙)有血缘关系。

林氏以为,这里的"龙"都指的中亚神骏高大的"神马"①。

吐火罗语方言 B 的 yäkwe,义为马,音义俱与 näge 接近。

yäkwe(马)就是"伊吾"(哈密),亦即"义渠"。它们都是操吐火罗语的大月氏人的原住地。是大月氏原为"龙(龙马)部落"。《王会篇》义渠献兹白(驿：驳),不知与此有关否。

前举《通典》说,吐火罗国城北颇黎山南岩穴中有"神马"(野马),国人牧马其侧,生驹即"汗血马";其北界,正是出产"天马"的大宛。可见吐火罗确视马为神,为龙。

前引《史记·乐书》说,汉武帝"尝得神马渥洼水中,复次以为《太一之歌》"(4·1178)。

① 参见林梅村:《吐火罗人与龙部落》,《西域研究》1997 年第 1 期,第 17 页。

其所以名为《太一之歌》者，是因为认定它是“天帝”或太一之神所控制的天马。天马行空，所以骑乘天马者，次之可以祛病驱邪长寿，尚者可以长生，上上者能够升仙，“与天地兮同寿，与日月兮齐光”，融入宇宙，更新世界，再造生命。

获得神马跟掌握宝器同样是政权的合法性、权威性、普遍性、神圣性的证明。所以，如前所说，得大宛千里马或汗血马，便作歌称其“归有德”，而且——

承灵威兮降外国，涉流沙兮四夷服！

其意义决不仅仅是获得优良马种，改善马政，征伐匈奴，而且能够证明“普天之下，莫非王土”，证明政权的天与神授，万民宾服，天下归心！

将名马，尤其是外国名马，当做政治权威与财富的象征，并且大量用于宗教仪式包括祭献和殉葬，是从上古西亚到中亚到北亚的重要风俗，自然会影响到东亚。埃里奇·伊萨克说：

可能是宗教仪式的需要，以及对讲排场和比阔气的喜爱，使得近东的国王们把当时非常罕见的马作为自己权力的真正象征。在美索不达米亚北部的马里（Mari）王国内，马在战争上还不是重要的，但在王室的仪礼上却很重要，因此，津里—林（Zimri—Lim，前 1722—前 1690 年）被劝告不使用马，以免触犯阿卡德人（Akkadians）。在此以前，香锡—阿达德（Shamsi—Adad，前 1744—前 1724 年）为了在参加他的“阿基蒂克”（Akitu）——即位和新年仪式——的外国代表团面前夸耀自己，曾想借用亚斯马—阿达德

(Yasmah－dad)著名的宝车驷马。①

前文，我们曾反复论证，圣王往往藉助神兽巡狩异域，环游四海，怀柔远方，以体现自己"环理天下"的圣俗"合法性"与"权威性"。诸如槐江之山、帝（黄帝）之平圃有野驴般的"英招"，黄蚩圣战之地指涉驴骡类之"距虚"或"鹿蜀"（涿鹿之倒），轩辕（黄帝）亦乘駏驉以先驱——凡此都是"神帝"权威普遍性之体现。

"人王"亦复如此。汉武帝所师承的周穆王，曾借八骏而游春山，征西极。这不仅因为荒漠大衍需要骏马明驼以为沙海之舟，更重要的是借助"圣兽"的权威性。己未，天子大朝于黄之山之时，便"披图视典"，公布、展示天子之宝器——宝器具有深远的 Charter（类似"法制"或"凭信"）功能已众所周知，它的象征符号意义并不下于后来的"国书"；这天子宝器便有"千里胜人"、胜猛兽的"天子之马"——汉武西极天马不过是它的复制品，它的"克隆驹"。

格萨尔王的神圣与权威也由宝马来证明（他所骑神骏叫"赤兔马"，研究者或说王身上具有汉人民间战神关公的影像）。

> 叫出马童白雪神，
> 拉出神智赤兔马。……
> 我雄狮大王骑在骏马上，
> 上天下地谁能比？②

---

① 〔美〕埃里奇·伊萨克：《驯化地理学》，第 124 页。

② 《格萨尔王传》（贵德分章本），王沂暖、华甲译，甘肃人民出版社，1981 年，第 57 页。

王降生时，喇嘛莲花生祈祷歌里称此马为"事业马"①。正如石泰安所说："格萨尔的马即为他本人的对应者，也是其王权所不可或缺的。"②

西域同样有日驰五百里的"野马"和黄帝轩辕骑乘过的邛邛距虚。穆王的向导兼通事（首席翻译）柏夭述"乘渠黄之乘为天子先，以极西土"——渠黄即吉黄，所谓鸡斯之乘，正是吉尔吉斯旷原名马（详后）。

所以，仅仅在实用技术层面上探讨汉王朝寻觅"天马"的目的是不够的，还必须到意识形态的深层去发现其文化意义或象征指向。张光直先生曾介绍埃里亚德《萨满教》一书的理论，萨满们都拥有一批他们所特有的、作为"助手"的动物精灵，借助他们与神界相交通③。他们举行巫术仪式时，便召唤它们，"有时是把动物作牺牲，而使之自躯体中升华出来。巫师们在动物精灵的帮助之下，升到天界或降到地界与神或祖先相会"④。张氏所举主要是《山海经》和《楚辞》里的人神驾龙升天。但他也注意到闻一多说，龙常常化为马（《楚辞》更常常龙马不分）。这样，乘驾神马（尤其天马）就是为了借助它的超凡能力登上至高的地位：世俗，获得统治的权威性与普遍性；神圣，成为长生者，仙或

① 《格萨尔王传·花岭诞生之部》，王沂暖、何天慧译，甘肃人民出版社，1985年，第60页。

② 〔法〕石泰安：《西藏史诗与说唱艺人的研究》，耿昇译，西藏人民出版社，1998年，第548页。

③ Mircea Eliade，*Shamanism：Archaic Techniques of Ecstasy*（《萨满教：古老迷狂术的研究》），Princeton Univ. Press，1964，pp. 88～89。参见②。

④ 张光直：《中国青铜器时代·商周青铜器上的动物纹样》，第327页。

者神。这些虽然不一定都源于萨满教，但是接受其影响却大有可能。

张光直说：

> 如果说祭祀及有关的物事如祖庙、牌位和礼器有加强和叮咛的作用，并作为氏族凝聚的象征，神话则赋予氏族典章，以证明其存在的合理性。英雄神话几乎总是千篇一律地讲述宗族祖先的功德行为，它们正因此而在祭祀时受人赞颂。①

战国秦汉的君王们已经失去协同群众创作神话的环境、条件和机能；在圣与俗的递嬗交替中，他们除了接受、利用传统话语，如经典、故事、谱牒和“重器”、玺印、珍宝等等，确立并宣扬自己的合法性与权威性以外，便只有征服、掳获、扩张和占有，这时异域的珍奇，包括“怪诞”而神秘的罕见动物便成为某种“修辞策略”，由天人交通者的“伙伴”转变为政治涵盖力和军事征服力的实证。何况骏马和宝刀还是实用性的军政斗争的“工具”。

人 马 交 合

《山海经·海内经》：“黄帝生骆明，骆明生白马，白马是为鲧。”(465)

袁珂指出，这是“生物之白马，而非人姓名也”。他要求比较

① 张光直：《美术·神话与祭祀》，郭净、陈星译，辽宁教育出版社，1988年，第25、29页。

图 308　人兽的交合
（内蒙古岩画，盖山林供稿）
人跟动物的直接交媾——有时仅用线条标识其"性的联系"——是一种繁育巫术（旧说属于图腾机制）。这是一种交感或互动，能够使人群与畜群都能繁庶。

《山海经·大荒北经》："黄帝……融吾生弄明，弄明生白犬；白犬有牝牡，是为犬戎。"疑其为"同一神话之分化"（第 465 页），洵为佳识。但这里实在含"人生马，马生人"之动物祖灵意识，所谓"人马交合"者，是蕴涵"异类祖先"机制或意识的"人兽交媾"母题的一种体现。这种观念十分古老，内蒙古岩画里便有人马交合（参见插图 308）。此处选择《大唐西域记》里一则有关"龙马"与人类交合生下"龙种马人"的故事以资比照。屈支国（古之"龟兹"，今之"库车"，由古龟兹语 Kutsi 译出，参季注本第 55 页），天祠前有大龙池：

> 诸龙易形，交合牝马，遂生龙驹。……〔先志曰〕龙变为人，与诸妇会，生子骁勇，走及奔马。如是渐染，人皆龙种。（章校本，第3～4页；季注本，第57页）

这就在“龙/马/人”之间连上一根“红线”，它们的“种族”与“素质”都可能通过交合而互换，而相生。

人与马（龙）交合而生子的故事，亦见于中国神话。

《山海经·海外西经》有三身国，在夏后启北，“一首而三身”（211）。《淮南子·地形》有“三身民”。《山海经·大荒南经》：“大荒之中，有不庭之山，荣水穷焉。有人三身，帝俊妻娥皇，生此三身之国，姚姓，黍食，使四鸟。”（367）《海内经》：“帝俊生三身，三身生义均，义均是始为巧倕，是始作下民百巧。”（469）但是马国翰《玉函山房辑佚书》引《河图括地象》（象或作图）说“三身”是“人/马”交合所生之子。

> 庸成子实有季子，其性喜淫，昼淫于市。帝怒，放之于西南。季子仪马而产子，身人也而尾蹄马，是为三身之国。

袁注以为“后起之说，非古神话初相也”（第212页），其实保存着古老内含。

庸成，音近传播房中秘术之“容成（氏）”，其事又跟 Chiron 有接近处。

《河图括地象》说又见于《艺文类聚》卷三五引《博物志》：

> 三身国，一头三身三手。昔容成氏有季子好淫，白日淫于市。帝放之西南，季子妻马，生子人身有马蹄。

容成氏，或说是（西域）性技术的发明者和传播者，宜其子“淫”也（详见“西母篇·白水素女”节）。

《穆天子传》说群玉之山（案即叶尔羌河西南之密尔岱山），“容□氏之所守，曰：群玉田山□知阿平无险，四彻中绳，先王之所谓策府，寡草木而无鸟兽”。“四彻中绳”，亦如昆仑之丘，“四方”，可能建有塞种等方形祭祀台坛。

《太平御览》卷六一八引首句作“成氏之所守”。

洪颐煊说，《路史·前纪》五引作“庸成氏之所守”。庸、容古通。“容□氏”应即“容成氏”。《路史·国名纪》又想把“容氏”（容成氏）跟《山海经》舜后之“中容之国”或“诸冯”之国联系起来。

案《大荒东经》有中容之国，“帝俊生中容；中容人食兽、木实，使四鸟，豹、虎、熊、罴”（344）。我们无法从此看出它跟容成氏有什么关系。

小川琢治《穆天子传考》说，穆王归路上有“至于重雍氏之阿”，重雍氏与容氏音近。

顾实《西征讲疏》说，《庄子·胠箧篇》容成氏还在伏羲氏之前，“则上古帝王之胤裔，至周犹在西方者，故可为我民族西来之一证乎？”但是不要相信《列仙传》的附会。

王维梁《汇校集释》说：“容成氏出于黄帝时史官容成公（传为始造律历、房中术者），参《庄子·胠箧篇》、《淮南子·本经》等，今《传》置容成氏于群玉山者，盖因为黄帝传说有关（而黄帝传说又与昆仑有关）之故。”（第141～142页）我们不知道这位“容成公”跟中容有什么/是什么关系。

“庸成：容成”与人马交合（生子）的牵连恐怕决不仅仅是暗示着原始时期的“人兽交”或所谓“图腾意识”。他精通的性技术

应该包括家畜的人工配种。中国古代相当重视牲畜、尤其是良马的匹配与优择。东夷的英雄后羿和朱蒙都有驯马的勋迹。《左传》襄四年说后羿"恃其射也,不修民事,而淫于原兽"(下·1933)。"淫于原兽"不是像庸成及其季子那样实行兽交,"仪马而产子",而是沉溺于良马之类的交配与蕃衍,所以《左传》所引《虞人之箴》才说他"冒于原兽","思其麀牡"(参见《精英》第717页)——容成子之"淫"何尝不可以作此解说呢?恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》说:"家畜的驯养和畜群,创造了前所未有的财富的来源,并产生了全新的社会关系。"(单行本,第50页)良马的培育更是"马政"第一要义。这里还有些具体的技术有待发现。《周易·晋卦》:"晋:康侯用锡马蕃庶,昼日三接。"就是周人用多次交配的方式使天子所赐良马顺利受孕(参看《周易的文化解码》)。这不同样是思其牝牡而淫于原兽乃至仪马产子吗?

希腊神话说,天神克罗诺斯瞒着妻子地神瑞亚跟海洋女神菲吕拉之女交欢,为瑞亚撞到。克罗诺斯赶忙变成马形——化身为马,实在也是马的化身——这样菲吕拉孕生的就是半人半马的喀戎(Chiron)。这位喀戎智力超群,教导了许多英雄。他跟其他"马人"一起被拉皮泰人逐出佩利翁山,移居马勒亚角,为赫拉克里斯毒箭误伤。他又从母名"菲吕里得斯",义为"椴树"。

Chiron(喀戎),希腊原义为"巧手"。

如果《山海经·大荒南经》帝俊、娥皇所生"三身",又如《河图括地象》所说是与马交合所生的话,那么"三身——马人"之子为"义均"(巧倕),"是始作下民百巧",就是很有意思的"巧合"。《括地象》的"庸成"跟Chiron之ron乃至戎狄"戎"读音也接近。我们还不能做出什么推论,拈出以待来哲。

希腊那生在深山密林里的半人半马生物也称为肯陶罗斯人(Centaurs)。据品达罗斯《皮同颂歌》说,他们是主神宙斯让变

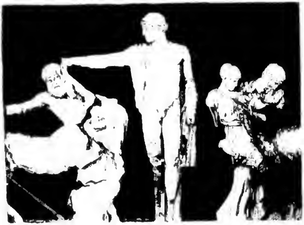


图 309　阿波罗等神族与“喀戎”人头马身怪的战斗
（古希腊雕塑，现藏奥林匹亚博物馆）

半人半马怪“喀戎”（Chiron）义为“巧手”，有点像《山海经》等书（人马交合所生的）“三身”。喀戎曾经教导许多英雄，但跟神族有矛盾，其族类曾被阿波罗等所屠杀。“Chiron”一名跟“戎”或“容成氏”的关系有待澄清。

做赫拉形象的乌云跟伊克西翁交合所生的。伊克西翁（Ixion）王追求天后赫拉，宙斯以白云（或乌云）幻化为赫拉与他交媾，遂生马人。这一“罪恶”配合的结果是野蛮的爱酒好色的半马半人。“关于马人的神话也许是图腾崇拜的反映。再者，古时忒萨利人骑马打猎，传说他们人不离鞍，马人的神话也可能与此有关”①（参见插图 309）。

这样，汤因比才会用半人半马来譬喻在马背上“用力过猛”，

① 鲁刚主编：《世界神话辞典》，第 21 页。

跟马化成一体，却又前进得最慢的游牧人；这也是《山海经·海内经》钉零之国（或马胫之国），膝以下有毛而有马蹄的原因。

“人形马”或“马形人”的“简化”，便是“合体”性的人面马身，或马首人身（参见插图309）。《山海经·西山经》说：

> 凡《西次二经》之首，自钤山至于莱山，凡十七山，四千一百四十里。其十神者，皆人面而马身。其七神皆人面牛身，四足而一臂，操杖以行，是为飞兽之神；其祠之，毛用少牢，白菅为席。其十辈神者，其祠之，毛一雄鸡，钤而不糈，毛采。（38）

这里的人首飞牛，所谓“翼牛”者，屡见于西亚和中亚文物（参见卷首彩图），它们之间的关系不大清楚（参后）。

《山海经》西北方向，不但重马，重半人马之神，且特重白马，以其配拟祖先神与文化英雄，例如：

> 夏：鲧——白马
> 秦：戎宣（胥轩）王——白马

此吉光—鸡斯之乘“缟身”故也。

而祠祭白马跟用白马以祭，不过一枚金币的两面而已。

《山海经·北山经》沿袭北方草原文化传统，祭祀马神：

> 凡《北次三经》之首，自太行之山以至于无逢之山，凡四十六山，万二千三百五十里。其神状皆马身而人面者廿神。其祠之，皆用一藻茝瘗之。……（99）

这人面马身，喀戎式的马神，显然是狄人大神，甚或祖灵，犹如钉零之有马足。

自太行山至无逢之山，略可达今阴山山脉，这里正是猃狁荤粥—匈奴驰骋的山原地带。

所谓“藻茝”，郭注“聚藻”及“香兰”之类，当然不对。江绍原疑为“藻[ ]”或“藻圭”之误①。袁注是之（第99页）。其实，“藻”可作“祭品”，如郝疏所说，见于《毛诗》；瘗也不限于玉而可用牲，只是瘗草鲜见耳。若藻为藻圭，茝又是何物？疑此译音，如马嗜之“苜蓿”之类，马草耳，故用以祭马神。

1984年，考古工作者在和田地区发掘古墓，“在1号和16号墓旁各有一殉马坑，马头高昂，四肢伸直，头上缨络等仍十分鲜明”②。可惜不知道属何品种。

“最罕见的珍品是1件彩色绛毛人首马身纹织品”③——可见和田（于阗）地区早就有“半马人”神话（参见卷首彩图及插图310）。

这批墓葬 C_{14} 测定，并经树轮校正分别为：

M2　距今2200±75年
M1　距今2085±80年
M6　距今1715±100年

相当于战国至东汉时期①。这显然有助于解释《山海经》

① 江绍原：《中国古代旅行之研究》，商务印书馆，1934年，第26页。

②③ 《文物考古工作十年·新疆文物考古工作的新发展》，文物出版社，1990年，第349页。

① 参见《洛浦县山普拉古墓地》，《新疆文物》1995年第1期。

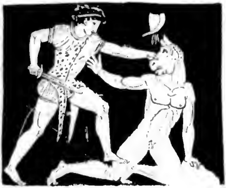


图 310　人头马身造像

（上:《山海经存》的人面马身神;左下:西修斯刺杀马首人身怪,古希腊瓶画;右下:吹笛"半人半马怪"(Kentauroi)缂毛织品残片,新疆洛浦县赛依瓦克墓出土,东汉）

人头马或马头人都是人/马组合体,体现以马为祖先神的观念,却又是对骑射民族的"拟形"。

"马祭"和半人半马之神。

《山海经·西山经》说槐江之山 -

> 实惟帝之平圃,神英招司之,其状马身而人面,虎文而鸟翼,徇于四海,其音如榴。(45)

平圃,郭注即"玄圃"(悬圃),其上可能有天池景观,所谓"玄薮"。天池出天马(飞马)自在意内。这位半人马的英招神居然能主司"世界大山"昆仑的顶峰,不知它具有什么样的神性。它有翼,自然能飞行天下,巡(徇)游四海。可见它是西域昆仑文化区的神话性意象。

其音如榴,郭云或如"籀"(Zhou),"此所未详",不知何意。只是英招之"招"声近。

它身有虎斑,是为"驳"(狡;有鸟翼,能行空——是最高级的"半人马"。而帝之平圃出现这样的鸟翼"人头马",便暗示某位天帝或"人帝"(例如黄帝)可能乘以环行天下,慑服四邻,镇厌强顽。

这里再介绍一下与秦密切的马状神人——戎宣王之尸。

《山海经·大荒北经》有马状的戎宣王(尸),疑即秦人外家之戎胥轩。

案《史记·秦本纪》申侯说:"昔我先郦山之女,为戎胥轩妻,生中潏,以亲故归周,保西垂,西垂以其故和睦。"(1·177)

正义说:"申侯之先,娶于郦山。"又说:"胥轩,仲衍曾孙也。"(1·117)中衍跟孟戏并为大廉(鸟俗氏)玄孙,"鸟身人言"(1·174);其玄孙即中潏,生"蜚廉"(1·174)。他们都是东方鸟祖灵夷族的血统。郦山女氏则西戎,嫁中潏父"戎胥轩",别称"戎"者,盖秦先已富含犬戎之血液。戎胥轩可以说是鸟族与犬族(或

马族）结合的标识。

《汉书·律历志》说，“骊山女亦为天子，在殷周间”，是西戎的女王。

蒙文通先生据以指认其为西戎种落之豪。

> 《史记》言“仲潏在西戎”。郦山之女为戎胥轩妻，正义言“胥轩”仲衍曾孙也。知胥轩为名，胥轩曰戎，自非夏族，此秦之父系为戎也。①

说胥轩称“戎”证明其有戎血是对的，但不能否认秦人源于东方鸟夷，只是胥轩前后娶郦戎之女，夫从妻姓，子承母姓，得以称“戎”耳。蒙先生也注意及此。

> 范蔚宗（《后汉书》）引古《竹书纪年》云，“宣王征申戎破之”，是也。则申侯之先，骊山之女，亦当为戎，此秦王母系亦为戎也。②

斯维至先生指出，秦出东夷。《孟子·滕文公篇》说周公东征，“驱〔秦祖〕飞廉于海隅而戮之”，其实是遗裔“被驱逐远徙到西北黄土高原”。然而由于“它与周围的羌戎杂居，并且互通婚姻”，遂染戎风。《秦本纪》说姜姓的申侯言于秦孝王，说其先郦山女为戎胥轩妻生中潏而保西陲，“可知骊山之戎也是以女子为王的”。且有《汉书·律历志》之证。他以为此戎都是塞种分支，所以秦人也崇尚塞人骑射好战勇武之习。“这样，秦自中潏以

①② 蒙文通：《周秦少数民族研究》，龙门联合书局，1958年，第24页。

后，不但母系为骊山之戎，而且父系为戎胥轩，都是戎人，因此说这时秦为戎族也是有根据的"①。后来秦才抑戎自强，成为周之强大侯国。"秦的崛起之日，正是西戎（春秋以后称为白狄）衰微之始"②。

秦初申侯为郦山氏女（西戎女王）后，是其地在西，属戎族，蒙文通称为"西申"者。

《山海经·西山经》："申首之山，无草木，冬夏有雪。申水出于其上，潜于其下。是多白玉。"(61)此西北雪山景象。毕沅新校正曰："察其道里，应在陕西榆林府北塞外。"有申山，"其上多谷柞，其下多杻橿，其阳多金玉。区水出焉，而东流注于河"(59)。毕注："即陕西安塞县北带关岭。"有上申之山，"上无草木，而多硌石，下多榛楛，兽多白鹿。……汤水出焉，东流注于河"(59)。毕注："即陕西米脂县北诸山。"蒙氏云：

> 《左传》正义引古《竹书纪年》云，"平王平西申"，盖以别于邑谢之申，则申侯者西申也。……西申之所在，应在陕北，密迩安定，故召犬戎共为祸梗也。③

《山海经·大荒北经》说：

> 大荒之中，有山名曰融父山，顺水入焉。有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬；白犬有牝牡，是为犬戎，肉食。有赤兽，马状无首，名曰戎宣王

①② 斯维至：《从周原出土蚌雕人头像谈严允文化的一些问题》，《历史研究》1996年第1期，第96～97页。

③ 蒙文通：《周秦少数民族研究》，第24页。

尸。(434～435)

顾颉刚、童书业认为戎宣王尸就是鲧(白马)。

> 鲧是一头"白马",戎宣王也是马状(《大荒北经》);鲧被殛死,戎宣王尸也是无首;鲧尸化为黄熊,戎宣王也是一头赤兽,黄赤色近,是鲧即戎宣王也颇可能。①

袁珂也说,这"犬戎之神"(郭注)的戎宣王尸,"其遭刑戮以后之鲧乎?不可知已"(第435页)。他认为犬戎神话实即槃瓠(犬)神话的"异闻"(姑略)。这有道理。但他们说戎宣王尸即遭戮之鲧,却没有多大根据。

陆思贤更将此与"胡星"之昴以及匈奴的白马崇拜联系起来。"〔昴:髦头〕'白衣会'无疑是说一群白马。"而《史记》正义引《帝王〔世〕纪》正说是"流星贯昴",使鲧妻修己怀孕生下"西夷人"之禹。如果加以换位,则

> 昴(旄头):修己(鲧妻禹母):白马

鲧正是与"白马"(修己)结婚才改从妻族祖灵化为"白马"的。

> 所谓〔鲧禹〕"本西夷人也",是说鲧和禹原来都出身在西戎或犬戎,而且鲧生前为白马,死后流血又为赤兽(案指

---

① 顾颉刚、童书业:《鲧禹的传说》,《古史辨》第7卷下册,开明书店,1941年,第179页。

戎宣王尸)的神话传说,也与犬戎结合在一起。①

这可备一说。我们觉得,“白马”之鲧介入西戎的神话系统,把事情弄得越发复杂,只好有机会时再加分析。

我们觉得,这“戎宣王”应该就是《秦本纪》里跟“骊山”女王婚媾的“戎胥轩”。“宣”是“胥轩”的急读或合音(宣,上古音心纽元部,siwan;胥,上古音心纽鱼部,sĭa;轩,上古音晓纽元部,xĭwan,宣、轩叠韵,宣、胥双声,“胥轩反”正是“宣”。

【宣:胥轩】

sĭwan:sĭa xĭwan

戎宣王,它的化身可以是“白马”,也可以是“白犬”。

也许戎宣(胥轩)王正是跟马族的骊戎通婚而有个“马”之化身的。

在神话里,他就是龙马所生,是马状赤兽。

说不定“鸡斯:吉良:乘黄”名马还是戎宣(胥轩)跟骊山女王的近亲哩(“吉良”之乘即吉尔吉斯名马,详专节)。

戎宣王之尸的无首,自然是被同样实行北狄—斯基泰猎头风俗的敌对部落所枭。

他正因此成为戎族的“无头战神”(参见专节)。

① 陆思贤:《匈奴族名原义探源》,《内蒙古师范学院学报》1982年第2期,第40页。

太阳与神马

前面讲到，《管子》的《小问篇》说，齐桓公骑着一匹"驳马"（驳马，即色彩斑驳的马），迎着阳光奔驰，猛虎眼被照花，以为是能吃虎豹的"駮马"，就伏地而不动。《说苑·辨物篇》"辨"驳与駮更明白。

传说里駮食虎。但"駮"不也是毛色驳杂，或竟"汗血"之"蒲梢"，或所谓"兹白"的神化吗？它为什么会被神化呢？当然不仅因为它能迎日而驰，而可能因为它曾被视如太阳。不但是太阳（神）的龙马，而且本身就是太阳（神）的"物化"形式或动物化身。

"天马"就是太阳马、龙马的进一步"提升"。

而"太阳马"跟"太阳鹿"、"太阳狼（犬）"同样，都埋藏着欧亚草原民族的神话或宗教观念，而被现实的中原人世俗化、合理化了。

从斯基泰到匈奴人都同时崇拜太阳，崇拜骏马。

希罗多德《历史》说，跟斯基泰人同俗的玛撒该塔人，"他们在诸神中间只崇拜太阳，他们献给太阳的牺牲是马"，"理由是：只有人间最快的马才能配得上诸神中间最快的太阳"（1959 年汉译本，第 274 页；1985 年版，上·108）。

新疆米泉县白杨河乡独山子村，"塞种"人的岩画有马与太阳并见的画面（参见插图 311）。

研究者说："这幅岩画表明这个部落的印记是'日'，他们十分崇拜太阳和月亮，并且以马作为牺牲崇拜太阳，这正是古代塞种人的习俗。他们认为动物中只有飞驰的骏马才能追上太阳，

岩画上一匹马向太阳奔去，正是这种思想的反映。"[1]这不正是"向日而驰"的狡马吗？

托东方朔作《洞冥记》说，"修弥国有马如龙，腾虚逐日，两足倚行，或藏形于空中，惟闻声耳"，就是这种"追逐太阳"的神马；"天马汗血，是其类也"。

古代波斯"太阳马"的观念更加明白。马苏坤介绍说：

> 祆教经典《阿斯维陀经》中，经常是把太阳和最快的马联系在一起，有时甚至把马和太阳的形象合而为一。《阿维斯陀经》的第四部分"耶斯特"中，曾这样写道："我们赞颂拥有快马的、最明亮的太阳，它是永生的，是富有的。"[2]

"太阳马"的意象还投影在（或简化为）太阳（神）乘驾"太阳马车"的神话里。印度太阳神苏利耶（Sūrya），波斯太阳神伐尔（Hvare），希腊太阳神阿波罗（Apolo），中国的小太阳神东君，无不是驷马金车，横驰长空。可以参看我们的《楚辞研究》系列。

印度太阳神毗婆薮及其妻婆罗纽，他们的儿子"双马童"（A'svinau），其实都是"太阳：神马"的化形[3]，只是其生成经过非常繁复。印度隆重的"马祭"跟中亚的"刑白马"以祭，也有千丝万缕的联系。事繁，不赘。

太阳与马这种"互渗"或"相生"的关系，一幅岩画（参见插图

① 苏北海、张岩：《新疆米泉县白杨河乡独山子村岩画所反映的牧业文明》，《丝绸之路岩画艺术》，新疆人民出版社，1993年，第111页。

② 马苏坤：《我国塔吉克族伊斯兰墓葬中的文化融合现象》，《西域研究》1991年第4期，第49～50页。

③ 参见金克木：《比较文化论集》，三联书店，1984年，第103页。

图 311 太阳与马

（贺兰口和阴山及新疆岩画）

太阳像"射箭"似地让牝兽或妇女受孕，是亚欧草原"感生"神话的重要因子。这在北亚和中亚岩画里有所反映。埃及圣牛阿庇斯就是由太阳光授孕给牝牛才生下来的。

311）把它表现得淋漓尽致。

希腊多德《历史》说：

阿庇斯（Apis，"太阳神牛"）或埃帕波司是一个永远不会再怀孕的一只母牛所生的牛犊。根据埃及人的说法，母牛是由于受到天光的照耀才怀了孕，此后才生出了阿庇斯。称为阿庇斯的这个牛犊的标帜是这样：它是黑色的，在它的前额上有一个四方形的白斑，在它的背上有一个像鹰那样的东西；尾巴上的毛是双股的，在舌头下面又有一个甲虫状的东西（引案：这些多属太阳神的符号）。（3·28，上·206）

如果把"牛"换成"马"，一切都清清楚楚：那太阳的光箭不正射入马牝使其受孕吗？

古代高丽史籍《三国遗事》新罗始祖赫居世诞生神话是：

乘高南望，杨山下萝井傍，异气如电光垂地，有一白马跪拜之状。寻见之，有一紫卵。马见人，长嘶上天……

这也是“太阳神卵”，紫卵为其感受“异气”（太阳——电光）所产，卵里剖出童男，“浴于东泉，身生光彩”，是太阳英雄（即赫居世）。这实在就是太阳光感孕和卵生神话的繇变，只是太阳神鸟被置换为太阳神马罢了。

太阳光是“箭”，而射箭犹如射精，民俗学家都知道，这是从骑射民族播散出来的性活动“廋辞”。宙斯（Zeus）正是化作太阳光——“金雨”，射入高塔，让少女达那厄（Danae）受孕的。

北亚和中亚“感生”神话里，“天光授孕”跟“狼祖/神人”授孕并列为三大母题，有时其间还发生互渗。请参看《中国文化的精英》关于北亚英雄弃子群的论述。

户晓辉也说，这分明由太阳通过交合传递给凡马以繁殖“力”①。

文马，吉量，鸡斯之乘：吉尔吉斯名马

《山海经·海内北经》有“文马”，名“吉量”（参见插图 312）。

> 犬封国曰犬戎国，状如犬。有一女子，方跪进杯食。有文马，缟身朱鬣，目若黄金，名曰吉量。乘之寿千岁。（309～310）

吉量，郭注一作“吉良”。

《说文》作“吉皇”。卷十马部有“䭾马”，说：

---

① 户晓辉：《岩画与生殖巫术》，第 158 页。

图 312　文马或"鸡斯之乘"

(左:马王堆《西汉帛画》;右:山东沂南东汉墓画像石)

"文马",有如"驳马"那样身上有斑纹,是一种"祥瑞";有的用"马衣"来摹拟这种吉祥的花纹。《山海经》"吉量",也是一种"文马",异名至多,最标准的应是"鸡斯",指吉尔吉斯名马。或说,文马有斑,是"汗血马:天马"的夸饰。

赤鬣缟身,目若黄金,名曰"玛",吉皇之乘。周文王时,犬戎献之。从马从文,文亦声。《春秋传》曰:"玛马百驷。"画马也。西伯献纣,以全其身。

《逸周书·王会篇》作古黄:"文马,赤鬣缟身,目若黄金,名古黄之乘。"卢文弨云与《初学记》所引合。王念孙《读书杂志》说:"作吉黄者是也。"

吉黄(或古黄)又音转为"渠黄"。《穆天子传》(卷一):"曰:栢夭皆致河典。乃乘渠黄之乘为天子先,以极西土。"其为西域良马可鉴。

小川琢治注意到了"渠黄"跟"吉黄"的对音关系。他认为穆王八骏之名皆自突厥语来,但是他的对音并不准确可信。他说,吉量等"即为吉黄之讹字",但"与土耳其相当之语,十分正确者,

尚未能知"[1]——其实"鸡斯：吉尔吉斯"、十分"现成"也。

《尔雅·释畜》说，马"回毛在膺，宜乘……在背阕广"，小川似乎以为"渠黄"又跟"阙广"通音，"乃旋毛在背之意味"[2]，这连望文生义都谈不到。所谓"在背阕广"，指背脊宽阔，就是汉人讲的"虎脊两"。骏马"双脊"，即其脊椎之侧长着两条肉脊，骑乘在上有无比快感。所以，"'双脊'也是西方古典时代非常欣赏的一个特点"[3]。

吉黄、吉量又作吉光，即腾黄。

晋葛洪《抱朴子·对俗篇》说："腾黄之马，吉光之兽，皆寿三千岁。"（王明校释本，第41页）其实二者原系一物。

案《管子·小匡篇》云乘黄，注为神马。乘、腾音较近。

《文选·东京赋》注引《瑞应图》说腾黄即吉光：

> 腾光，神马，一名吉光。

王念孙云："光、黄古同声，吉光即吉黄也。"

《太平御览》引《符瑞图》：

> 腾黄，神马也。〔其色黄〕一名乘黄，亦曰飞黄〔或作古黄，或曰翠黄〕，或曰紫黄。状如狐，背上有两角。出白民之国，乘之寿可三千岁。（方括内见中华版《初学记》下·702）

可见其实即"吉黄"（吉光）。

---

①② 〔日〕小川琢治：《穆天子传考》，《先秦经籍考》，下册，第237页。

③ 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第139页。

《汉书·礼乐志》作"訾黄"　盖即"紫黄"。应劭注："訾黄，即乘黄。"

其约等式如下：

腾黄≈吉光≈吉黄≈
乘黄≈飞黄≈
訾黄≈紫黄

吉光，由吉黄、腾黄等转化而来，但多被神化。

旧题东方朔《十洲记》说其是神马，并无大错：

> 武帝天汉元年，西国王献吉光毛裘，色黄白，盖神马之类。裘入水数日不沉，入火不燋。

则又与所谓"火鼠"之皮即"石棉"混淆。或说此即《拾遗记》所谓"冰蚕丝"，或说其与玉珧毛"海西布"纠缠不清。盖如于阗之重马皮。

《云笈七签》卷九二八则说吉光之兽如貍（案即乘黄"如狐"），能作胡语，兽毛生光奕奕，愈出愈奇。

而《海内经》有吉光，与其父奚仲同作车，实亦"挽马"之转化（见后）。

《山海经·海外西经》又有神兽乘黄，实亦"吉量：吉黄"之属，同于《逸周书》等。

> 白民之国，在龙鱼北，白身被发。有乘黄，其状如狐，其背上有角。乘之寿二千岁。(225)

《管子·小匡篇》说:"河出图,雒出书,地出乘黄。"注云"神马",可见亦马类。白民,《大荒西经》"有大泽之长山,有白氏(民)之国",或即此。与《大荒东经》"白民国"(似指虾夷)极可能分据东西——此言西域之高加索人种也,如郭注:"言其人体洞白。"(225)《淮南子·地形》有"白民",高注:"白民白身,民被发,发亦白。"都极可能指深入西域的古欧洲人(参见"塞种:斯基泰人"节)。

《逸周书·王会篇》:"白民乘黄,乘黄者似骐,背有两角。"王念孙《读书杂志》据《海外西经》等俱作"似狐",说此亦应作"乘黄者似狐,其背有两角",理由是:

> 传写脱去"狐"字,则"似其"二字相连,后人以乘黄是马名,遂改"似其"为"似骐",而不知其谬以千里也。

其说甚辩。但传说自有"异文",似"骐"者似乎更古老。因为这里说的仍是"鸡斯—吉黄"类良马,似狐者状其瘦首耳。

似骐,应该指似麒麟(或写作骐驎),蒲立本大概就是根据"乘黄:鸡斯"似"骐",推出马名"骐驎",山名"祁连",其义都是"天";所以"鸡斯:吉黄"也是西域"天马"的一种。而"骐驎:祁连"音又很像 Tängri(天)——唐善纯是连穆王八骏的"盗骊"都读成 Tängri①,认为它也是"天马"群里的一员。

背上长"角"当然是很奇怪的事。《文献通考》引朱膺《异物志》说大宛马"有肉角数寸"。

简单讲,这是以角"神"之,好像前举神犬、飞马以及麒麟、乃至猛虎、神龙都曾被添上表示勇力、雄健和权威的鹿角。

---

① 参见唐善纯:《中国的神秘文化》,第 78 页。

但也有人加以"现实"的解释:这是把鬃毛剪成簇,有如唐代所见之"三花马"、"五花马",远远看去,像颈背生有肉角(参见前举插图 306、307)。唐善纯说这种马"备有马鞍",背上有角,这是马鞍前部扶手用的"短柱"的"误读"。看汉唐马却并不如此。"吉黄:渠黄:乘黄:腾黄:飞黄"等为什么一律称"黄",不大明白。恐怕不是专指其毛色。《初学记》马部四引何承天《纂文》曰:"㺶、黄目之马也。"(下・702)因此,所谓"吉黄"者初言"吉斯"(鸡斯)之黄目骏马,即所称"目若黄金"之夸饰。"吉"其产地,"黄"其目色;后来传写为吉皇、吉黄、吉良、吉光,以神之也。华夏—汉人很喜欢这种"音义兼记"或"音义两译",更热衷于从"音写"之中传达(或寻找)"词义"。

乘黄者,可乘骑或乘驾之"吉黄"也。

腾黄、飞黄者状吉黄之迅疾神骏也。

渠黄、訾黄、紫黄者,音变也。

"吉皇:乘黄",《淮南子・览冥》等作"飞黄"。

《览冥》说:"青龙进驾,飞黄伏皁。"(上・206)

> 高注:"飞黄,乘黄也。出西方,状如狐,背上有角,〔乘之〕寿千岁。"
>
> 《开元占经》卷一〇五引汉许慎注:"飞黄出西方,状如狐,背(……)乘之,寿三千岁。"

前引《瑞应图》说"腾黄"一名"吉光",吉光即"吉黄";《符瑞图》说腾黄又即"乘黄","飞黄"——然则"乘黄"实即所谓吉斯之乘"吉黄",名异而实同。

所谓"如狐",应据《山海经・海外西经》,无非言其机灵、神奇,兼状头部"干燥"或"轻巧",犹西域名马之有"飞狐"。

跟乘驾"龙马：天马：汗血马"一样，骑乘"飞黄：腾黄：乘黄"之类神骏就能够长寿，升仙，"乘之寿二(或三)千岁"，或附会之以黄帝成仙故事。因为"天马"迅疾如有翼(或竟"龙翼")，能够腾云驾雾，令人飘飘欲仙。如《汉书·郊祀志》"訾黄"所注："一名乘黄，龙翼而马身，黄帝乘之而仙。"

这样，这种"犬戎—吉尔吉斯"名马之称大致有两组。后一组虽较晚见，却更近确。

吉量(文马)(《山海经》)
吉良(郭注，或作)
古(吉)黄(《逸周书》)
吉黄(《山海经图赞》)
吉皇(䮾)(《说文》)
吉光(《抱朴子》、《云笈七签》、《瑞应图》等)
渠黄(《穆天子传》)
乘黄(《山海经》、《逸周书》、《管子》)
腾黄(《瑞应图》、《抱朴子》)
飞黄(《淮南子》)
訾黄(《汉书》)
紫黄(《符瑞图》)

鸡斯之乘(《六韬》、《淮南子》)
奚斯
(附)驒騱(《史记·匈奴列传》)

这种西域名马更古老、更准确的名称是"鸡斯"。

《绎史》卷十九引《六韬》："商王拘周伯昌于羑里，太公与散宜生以金千镒求天下珍物以免君之罪。于是得犬戎氏文马，豪身朱鬣，目若黄金，名鸡斯之乘，以献商王。

《山海经·海内北经》郭注引《六韬》，"名"上有"项若鸡尾"四字，宋本《太平御览》卷八九三引《太公六韬》亦有此四字。

这可能是从"鸡斯"之"鸡"通过"Max－müller 经典过程"演生而出；但这也恰巧说出这种名马颈项的特征，即相马家所谓"鹄颈"者。

《淮南子·道应》也说："散宜生以千金求天下之珍怪，得驺虞、鸡斯之乘。"（上·401）高注："鸡斯，神马也。"

《史记·周本纪》记此较略，只是说文王被囚之后，闳夭之徒求有莘氏美女，"骊戎之文马，有熊九驷"（1·116）而献纣王。正义："骏马赤鬣缟身，目如黄金。"（1·117）所谓"鸡斯"是"吉尔吉斯"之简省，即 Qirqiz，其汉译如下：

【吉尔吉斯】

〔汉前〕鸡斯，吉斯（吉光，吉黄）

〔汉〕坚昆

〔魏晋间〕结骨，契骨；居勿，纥骨，纥纥斯

〔唐〕黠戛斯，纥扢斯

〔元后〕吉利吉斯，吉尔吉斯

〔清〕布鲁特

突厥碑铭里称做 Qirqiz。

其故地包括前苏联叶尼塞河流域及天山以北地区，穆王西征所达者。其先民，部分西迁至西亚、欧洲，约十一—十二世纪，

大量西迁至天山西部，与当地土著融合，即"柯尔克孜族"。

迁至中亚者，仍称吉尔吉斯。

又，驒騱，匈奴之奇畜，一般以为指野驴、野马，也有人说即《山海经》之巩巩（或巨虚，或巩巩巨虚）。参前。

但也有学者将其与"鸡斯之乘"联系起来。黄侃先生解释"晋祁奚字黄羊"名、字相应之原由道：

> 鲑或鳝同类，故或以为名字。或曰：奚读为騱。《说文》，騱，驒騱也。又读为良马奚斯之奚。奚又作鸡。《淮南·道应》〔注〕："鸡斯，神马也。"《艺文类聚》引《六韬》曰……黄羊者，疑即乘黄。《周书·王会》曰："乘黄者，似骐，背上有两角。"《海外西经》："白民乘黄。"殆即鸡斯。黄者，赤鬣目如黄金之谓。羊者，殆以背有两角而名。①

说乘黄即鸡斯之乘（吉黄）是很有见地的。但是"驒騱"跟"鸡斯"有没有关系，还不知道。

吉黄——鸡斯之乘又称"文马"者，一个可能是它缟色而有花纹（特别可能在小腿部分）②。

前引《六韬》正说其"驳（驳）身朱鬣"。清洪亮吉《左传诂》说，《说文》既说其"赤鬣缟身"，又说"画马"，那就不是施以人工，而是"言马文彩似画耳"。

《尚书大传》也说它"驳身"，或"缟身朱髦，鸡目"（参《御览》卷八九三引）。

① 《黄侃论学杂著·春秋名字解诂补谊》，中华书局，1964年，第406～407页。

② 参见萧兵：《文马与鸡斯之乘》，《社会科学辑刊》1981年第3期

另一可能是披盖花纹“马衣”。

《春秋左氏传》宣二年：“文马百驷。”为《说文》所引，云“画马”也。同于王肃注。这指的就是斑纹马衣。贾逵说：“文，貍文也。”

但是清李富孙《左传异文释》引邱光庭却有异说：“马之毛色自有文采，重其难得。若画为之，乃是常马，何足贵乎？”如果画马如杜注所说，是“画马为文”，如孔疏所说，“谓文饰雕画之，若朱其尾鬣之类”，那就更加“幼稚”。

但是，也正是名马，难得而又娇贵，“障泥未解玉骢骄”，才有必要披上马衣，以保护皮毛，炫示珍异。当然，这些都只是在技术层面上立论，如果深入其民俗意蕴便如前所说，动物的某种彩色斑纹，特别是人工制作与添加者，往往是一种“吉祥”乃至“神圣”的标识。阿尔泰巴泽雷克大墓墓主人身上纹饰着“斑纹马”等，就是为了保护身体，不受各种邪恶的侵犯。

又如，马王堆汉墓帛画上部“袅阳”所跨者正是披彩衣的“神马”①。

骊戎文马可指吉尔吉斯神骏，当然可以是引进；但是先秦人之知悉巴尔喀什—伊塞克湖域，锡尔河和伊犂河流域之特产及名称，于此可证。其直接、间接之交通自无可疑。

而所谓“犬戎”，甚至能够覆盖到吉尔吉斯草原。“吉尔吉斯”推源传说以为其先出自“四十姑娘”：Qir 此云四十；qiz 此云姑娘（另详）。

“四十姑娘”之 Qirqiz 也有犬狼“祖灵”推源神话。这里还不说先秦、秦汉时期在这草原上活跃的乌孙——他们的“狼祖”

① 参见萧兵：《楚辞与神话·马王堆帛画与楚辞神话》，第 49 页。

更加昭著，更加明确。

所谓“骊戎”，有骊山氏女做过女王，这位女王嫁给秦之先祖胥轩，他就改从妻姓，称“戎胥轩”。戎胥轩即《大荒北经》之“戎宣王尸”——犬戎之神（参见前节）。戎宣王尸是马状赤兽，不能排除正是“吉尔吉斯—犬戎”名祖跟名马崇拜的叠合。

从此可见，“犬戎：骊戎：吉尔吉斯”都有犬祖和神马故事，保存在《山海经》等先秦文献里。

奚仲与战车

吉光，还见于《山海经·海内经》。

> 帝俊生禺虢，禺虢生淫梁，淫梁生番禺，是始为舟。番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。(465)

这当然是神马的人格化，并加入黄帝集团的文化英雄序列。车显然是由西北民族——黄帝或戎狄集团——所发明或引进。马类则是车，尤其战车，最重要的拉挽动物。这样，把“名马”跟“良车”结合起来就是“合理”之事。奚仲之“奚”，跟“驒騱”之“騱”、“鸡斯”之“鸡”同音，也可疑得很。有可能，“奚”者为“鸡斯”之类的省简，“仲”言其行二，是名马、良车的“转介者”。郭璞说：“《世本》云：‘奚仲作车。’此言吉光，明其父子共创作意，是以互称之。”(466)当然更“合理”。朱芳圃氏解说此神话之成因云，“盖古代以马驾车，吉光神马也，因谓车为吉光所造”，但这跟古

说“奚仲”作车相违，所以造出“奚仲生吉光”的族系以为调谐①。这，有道理，却远不能揭发神话后面的历史。

除了《山海经》外，其他文献也多说奚仲作车。

《世本》：“奚仲作车。”“胲（殷王亥）作服牛，相土作乘马，禹时奚仲制马车。”

《荀子·解蔽篇》：“奚仲作车。”

《墨子·非儒篇》：“奚仲作车。”（上·266）

《吕氏春秋·自守篇》：“奚仲作车。”（3·1051）

高注：“奚仲，黄帝之后，任姓也，《传》曰为夏正，封于薛。”（3·1062）

案：《左传》隐十一年引《世本》：“奚仲，任姓。”定元年说：“奚仲居薛，以为夏车正。”这是将神话里的文化英雄历史化，犹如日神羲和之变成羲、和占卜日月之官。

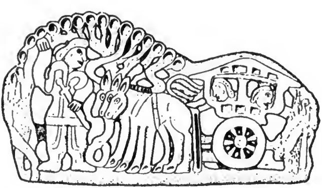
《说文》卷十四车部也说：“〔车〕夏后氏奚仲所造。”

《续汉书·舆服志》刘昭注补引蜀谯周《古史考》说：“黄帝作车，引重致远，其后少昊时驾牛，禹时奚仲驾马。”似乎说黄帝时有车，非牛马拉挽，少昊氏驾以牛，奚仲（在禹世）驾以马。这是调和“黄帝（轩辕）作车”之说。

《管子·形势解篇》说：“奚仲之为车也，方圜曲直，皆中规矩钩绳，故机旋相得，用之牢利，成器坚固。”

这，是战车的技术要求：牢固，轻捷，灵活；不仅是《淮南子·泛论》所要求的，“揉轮建舆，驾马服牛，民以致远而不劳”（上·

① 朱芳圃：《中国古代神话与史实》，王珍整理，中州书画社，1982年，第88页。



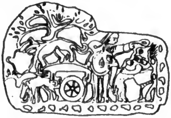


图 313　游牧人用的大车

（西岔沟出土铜牌饰）

游牧人流动的寓所，从斯基泰式大马车演化而出——以后“丁零”的一支还称为“高车”。只有高大的轮子才能行进在草原和沙砾崎岖不平的“道路”上。

423）。

目前却只在殷商遗址和甲骨文里发现车，而“前史”阙如。刘仙洲先生说：“在古代由开始有车发展到有四匹马驾着的战车

是需要相当长的时间的。"①(参见插图 313)

罗振玉《殷虚书契考释》(中·23)说,"奚"象"手持索以拘罪人",奚之本谊为"罪隶"。

从前我们曾经猜测,奚仲之"奚"跟"傒奴"有关,如,《周礼·春官》有"奚"四人,郑注:"女奴也。"以下还有"奚、隶"。我们过去说:

民
黎
僕:濮
隶

等等,最初都是少数族的族称(重于"音"而后及"义"),因为被俘虏成为奴囚,后来才成为"奴隶"的泛称。"奚"在殷墟卜辞里作械縶伏地的虏囚之象,上方还有"系绳"的"符号",跟"羌"字或从"8"作一样。胡厚宣先生说,卜辞奚多作"媄"形,应指女性,如《说文》所说:"媄,女隶也。"②何光岳说,当为"辫发奴隶",可作牺牲;"奚仲则为管理这种辫发奴隶的首领"③。这倒不一定。

那么,"奚仲"可能是"百里奚"一类是西北方戎狄造车能手,被夏、商俘虏以后帮助中原人民造出了战车(参见《楚辞与神话》第 586 页)。当然这只是假设。但从"民"、"黎"、"僕"、"奚"以及"羌"、"隶"等的"字形"所反照出来的形象来看,多属于中心霸权

① 刘仙洲:《中国机械工程发明史》,科学出版社,1962 年,第 34 页。

② 参见胡厚宣:《中国奴隶社会的人殉和人祭(下篇)》,《文物》1984年第 8 期。

③ 何光岳:《南蛮源流史》,江西教育出版社,1984 年,第 222 页。

的某种"话语专政",就好像埃及人对"文化他者"多以俘虏系索的形样来表现一样(参见插图 314)。

图 314　系着绳索的"异族"俘虏

(古埃及浮雕和壁画)

古埃及人表现"异族:文化他者",多以俘虏、奴隶的形象出之,颈上或腰间套着绳索,或双手反扣。跟中国古文字里"奚"、"羌"、"僕"、"隶"等字样所见十分相似。

"奚"人跟羌人一样最初源于西北。跟夏商发生接触以后曾被当做"藩属"甚至"奚奴"的资源(地)。甚至有人认为奚人(或"仍:任"之族)本属氐羌系统。

甲辰卜……奚来白马。(《乙》3449)

贞:奚来? ……奚不其来牛?(《缀》144)

"奚"人作为畜牧之部似乎有"义务"向中原大国贡献牛马。

传世青铜器《亚中奚卣》、《奚段》、《奚卣》等表明奚已成"族",为殷人所羁縻。

所以,"任"姓的奚氏(仲),是"自彼殷商"群集之中而来。

所以,《左传》僖十二年把"任"等诸族归于风姓,"实司太皞与有济之祀"。

顾颉刚说,任氏就是有仍氏之"仍"。《左传》桓五年"仍叔",《谷梁传》作"任叔",可见二字古通。《路史·国名纪》云:"太昊后任国,或曰仍也。"杜注《左传》谓任在"任城"县,今山东济宁①。

于省吾氏反对罗、郭等"奚"为索系奚奴之说,而以为"奚"上之 8 乃"辫发"之形,但他不反对其为"奚奴"②。

"辫发"或"编发"不是夏商的发型。《书大传·高宗肜日》:"编发重译来朝者六国。"也可证"编发"之"奚"不是殷人而是其所"属领"的少数民族、骑射民族,所谓"黄头奚儿日向西,数骑弯弓敢驰突"者也。

唐善纯参照我们的意见,以较新材料证明"奚仲"属于胡人。

> 甲骨文中"奚"字像用手以绳捆住强令下跪的奴隶;读作 xie,与"胡"同音同意。杜甫《悲青坂》:"黄头奚儿日向西,数骑弯弓敢驰突。"奚儿即胡儿,胡为"匈奴"的切音。汉代的奚族居辽水上游,为匈奴所破,保乌桓山,因称乌桓(意

---

① 参见顾颉刚:《有仍国考》,《古史辨》7·下·327。

② 参见于省吾:《殷代的奚奴》,《东北人民大学人文科学学报》1956年第1期;《甲骨文字释林·释奚》,中华书局,1981年。

为赤色),北魏时自称库莫奚,隋唐时称奚。这些都说明,车子是胡人所造。①

奇肱与长肱

《山海经·海外西经》说:

> 奇肱之国在其(一臂国)北,其人一臂三目,有阴有阳,乘文马。有鸟焉,两头,赤黄色,在其旁。(212)

他们乘文马,指所谓"乘黄",即吉良(参郭注),吉量,吉黄,吉皇,吉光;马与车相连,犹如奚仲与吉光相承,这样就催生出"飞车"传说。但不见于经文而见于郭注:"其人善为机巧,以取百禽(案:这似乎是讲弋射矰缴弓弩之事)。能作飞车,从风远行。汤时得之于豫州界中,即坏之,不以示人。后十年,西风至,复作遣之。"(213)

晋张华《博物志·外国篇》说:"奇肱民善为栻扛,以杀百禽,能为飞车,从风远行。汤时西风至,吹其车至豫州。汤破其车,不以视民。十年东风至,乃复作车遣返,而其国去玉门关四万里。"(范宁校证本,第22页)

范宁校证从《太平广记》卷四八二,云应作"善为机巧"。任昉《述异记》亦作"机巧"。《御览》卷七五二引《玄中记》作"奇巧",意思是相近的。郝懿行《山海经笺疏》也说应作"机巧"。

所谓"奇技淫巧",为务实崇善的中原人所不喜,因此汤坏飞

① 唐善纯:《中国的神秘文化》,第131页。

车且禁闭之。

《淮南子·地形》有"奇股民",高注:"奇,只也。股,脚也。言其人一臂一手一鼻孔也。"(上·147)这条注解下半实是《山海经》一臂国文:"一臂一目一鼻孔。"(212)袁珂以为"奇股"(独脚)较"独臂"于义为长,"假令独臂,则'为机巧'、'作飞车'乃戛戛乎其难矣;亦惟独脚,始痛感行路之艰,翱翔云天之思斯由启矣:故奇股乃胜于奇肱"(第213页)。这是一种"合理主义"的解释。

案《泛论》有"奇肱,修股之民"(上·436),不作"奇股"。

《山海经·海外西经》此处举凡三身(一首)、一臂,黄马(一目一手),奇肱(一臂三国),都是以神话学所谓"增减法"(前进/后退的夸张)来描写西北戎狄族群,以为他们是列维—布留尔所说的"不完整的生命",以区别于"文明"的华夏-中原人。

然而奇肱之"奇"(郭云音羁)与"吉"、"鸡"发音相近。

奇肱
鸡斯(Qirqiz)
驒騱
吉皇,吉良,吉黄,吉光
奚仲

原来可能标示地名或族属。吉光是骏马,却与奚仲共同造车,那么乘文马(吉光)的"奇肱"(奚弘)当然能够像奚仲—吉光那样为机巧而造"飞车"。可能有夸饰其"专门化"偏手性的意味。

"奇"在汉语里训奇偶之"奇"、奇技淫巧之"奇",经过"语讹"的作用,生发出独臂而掌握"奇巧"的故事不是很自然吗?

"飞车"曾经被"当代神话"再建构为"外星人"或"史前超级

文明"的飞行器(Air plane),成为丹尼肯《众神之车》那样"神话小说"的好题材。甚至鲁迅的《理水》都曾借用它暗喻欧美技术文明以讽刺顾颉刚("鸟头先生")。然而不需要多大力气就可以"复原"出,这原来是"高车"及其发明的技术神话。

初民对远方的新奇事物最喜欢加以夸饰和神化。那时还不为华夏人所熟悉的行动快速的战车与骑兵当然是理想的神秘化对象。

张弘或长肱不知道为什么与海相连,跑到了南方。

《山海经·大荒南经》有白水山,"白水出焉,而生白渊,昆吾之师所浴(377)也;有人曰张弘,在海上捕鱼。海中有张弘之国,食鱼,使四鸟"(378)。"海中"云云,也可能是注文。

张弘、昆吾疑并与西域相关。

郭注便有此疑,引"或曰"云"即奇肱人"(造飞车者),而疑其非(长臂与独臂不同)。

袁注指出,张、长易讹,弘、肱音通,张弘即《海外南经》"捕鱼水中"之"长臂人"(378)。其说甚是。

但《穆天子传》卷二,穆王到黑水(西膜所谓"鸿鹭",即Kara),"于是降雨七日,天子留骨六师之属。天子乃封长肱于黑水之西河"。郭注:

> 即长臂人也,身如中国,臂长三丈,魏时在赤海中得此人裾也。长脚人国又在赤海东。皆见《山海经》。

以下有:"是惟鸿鹭之上,以为周室主,是曰留国之邦。"

长臂人见《三国志·东夷传》及《博物志》。

丁谦《穆天子传地理考证》说,黑水即叶尔羌河一段,或称泽普勒善河,所谓Kara(黑)usu(水)者。"其源有二。西源出塔克

敦巴什山东南。穆王由曹奴国北征东还,形势正合。其所至之处,当即今塞勒库勒城也。长肱受封于此,即汉依耐,魏、唐渴盘陀国境。……长肱,人名,当为其地酋长。"

顾实《穆天子传西征讲疏》说略同丁谦,黑水之西河当在叶尔羌河略西,"长肱之族无论何人种,必尝与周缔姻如赤乌者,故封长肱以为周室主";"主者,宗庙神室也"。

王维梁说,当是周之同室,或赤乌酋长季绰后裔。

汤因比说,游牧民族是天生的发明家。

"牧人同农民相比,牧人是更高明的专家",他们的"生活乃是人类技能的一种胜利"①。他们把粗草转化为动物蛋白。他们的"生活的努力需要性格和行为上的高度严格性"②。在《老子的文化解读》里,我们说,游牧人提高了战争艺术和人类的机动性,并创造了几乎一切与骑乘有关的技术与装备(恩格斯就曾高度评价他们在战术上的发明与贡献)。

铁器,据说就是后来入主西亚的游牧民族赫梯发明的。马拉的战车据说是高加索山地游牧民族发明的,但还有待证实。然而至少,公元前 2000 年前后的赫梯人就已知道使用马驾战车。《赫梯法典》便多次提到驾车的马、马勒和驾具。公元前 20 世纪中期,他们从外高加索长驱直入小亚细亚,可能就凭借锐利的兵器和快速的战车。他们的车双轮,有辐,不再是苏美尔人那种用野驴拉的笨重的实心轮车子。加上弓箭,他们就有了鹰隼的翼翅、锐爪和利喙。

游牧民族凭借他们锐利的兵器、奔驰的马拉战车和无比的机动战术,突袭安土重迁、和平而又迟钝的农夫的茅屋和他们的

---

①② 〔英〕汤因比:《历史研究》,曹未风等译,上海人民出版社,1986 年,上册,第 211 页。

君王笨重的宫殿。

最早发明铁，也可能最早使用马车的赫梯人在公元前16世纪像暴风雨一般掠过肥沃的美索不达米亚平原，让耽于安乐的巴比伦人大惊失色。

约略同时，在两河平原的东面，雅利安人凭着他们的勇猛和迅疾跃马腾车侵入印度，哈拉巴农业文明简直不堪一击；西面，则有同属印欧人种的希腊先民，先冲进希腊半岛，接着驶入文明高度发达的爱琴海畔的克里特岛——他们既有兵车、又有战船——这大概是世界历史上几乎惟一的把在陆地和海洋上的"快速运动"结合得如此完美的古代民族。只有希腊人不仅是陆上的猛犬，还是海上的野狼，也几乎只有他们从"游牧"转到"航行"，从逐水草迁徙变成依靠工商和掠夺，使自己没有像夏天的骤雨和山洪那样来去匆匆、迅疾消失。

第二章

圣牛,“猛”豹,水鹿,奇羊

牛,名称和形象的游走性

牛是古代农业文明最重要的家畜,以至于“物”字都从“牛”,“物”从某种牛(例如黑色牛)变成一切事物的总称。

牛象征着农业、水和丰饶,相关民俗神话的具体介绍可参看《中国文化的精英·治水英雄》和《中国神话哲学》、《英雄与太阳》等书。它虽然不是什么奇兽,但是相关异俗颇多,所以将直接或间接关系于《山海经》与西域者略述于此。

“牛”号称“大牢”,“牺牲”二字俱从牛。燎牛、沉牛、埋牛、宰牛之祭,不绝于卜辞与经籍。

《西山经》说:

> 华山冢也。其祠之礼:太牢(郭注“牛羊豕为太牢”,实以牛为主)。羭山神也,祠之用烛,斋百日以百牺。(32)

郭注："牲全身者为牺。"(33)中国牛牲还重"牷"。这跟古埃及用纯色牛为牺一致。《庄子·人间世》："故解之以牛之白颡者与豚之亢鼻者，与人有痔病者不可以适(祭)河。"所谓牷牺洁清，就是毛色要纯而无疾疵。

"太牢"，这跟殷墟卜辞以牛祭山以及所谓"薶牛"、"沉牛"或"庪悬"之祭也是一致的(参见"山祭"节)。

动物名称，尤其跨文化神圣动物的名称，游走性极大，传染性极强。最明显的如"麒麟：Giraffe"、"猰：犬：Khyi"。

又例如苏美尔的"牛"。赫罗兹尼说，苏美尔人最早"服牛"，"牡牛"的名字便由此散布或播化。他说：

> 这可以从牡牛的拟声字(n)gu(d)为证据。这个字不但传入埃及语中和古代苏丹语中，而且传入所有的印欧语中。①

例如……

> 【牛】
> 〔古印度语〕gauh
> 〔古波斯语〕gaus
> 〔德语〕kuh

他说，苏美尔的(n)gu(d)还辗转传入古代汉语和西藏—缅甸语中，成为：

---

① 〔捷〕赫罗兹尼：《西亚、印度和克里特上古史》，谢德风等译，三联书店，1958年，第72页。

【牛】ngieu

【牯】ngɑ,ngo,gu①

麦克斯·缪勒说:"在梵语中,公牛和奶牛叫做 go(复数是 gavas)。"与它相应的语词有:

【牛】

〔古高地德语〕chuo(复数为 chuowi)

〔古希腊语〕βous,βóεs(Boud,Boed 或 Bou⟨s⟩)

〔拉丁语〕bos,boves

〔哥特语〕gohws

〔斯拉夫语〕govyado(一群牛)

〔塞尔维亚语〕govedar(放奶牛的人)②

英语为 cow,也由其化出。

梵语"go:牛",请参看本书"埻端:于阗"名称起源的讨论。

按照另一种拟音和分析,梵语"牛"为 gauh,德语为 kuh,原始印欧语可构拟为:

【牛】* gwou

跟古汉语的"牯"依然相去不远。

按照格林定律(Grimm's law),原始印欧语浊塞音 g 变为

① 〔捷〕赫罗兹尼:《西亚、印度和克里特上古史》,第 72 页。

② 〔德〕麦克斯·缪勒:《比较神话学》,第 29 页。

日耳曼语的清塞音 k。然而，近年前苏联学者提出"喉音理论"，原始印欧语的构拟形式应是：

【牛】＊k'ʷou--

"这样，无须经过清音化过程就将原始印欧语的清喉塞音与日耳曼语的清塞音联系起来了。就这一点而言，日耳曼语实际上较梵语和拉丁语更古老"①。此事过分专门，我们一无所知，只是对"牛"的亚欧读音近似感到惊讶。

提出这个理论和构拟的学者认为，印欧人起源于中近东。"按照这个新说，原始印欧人是在公元前 5000～前 4000 年生活在安纳托里亚、南高加索和北美索不达米亚的，可能与哈拉夫文化有关"②。这样，印欧语跟苏美尔语某些词汇读音的近似也可以得到解释。

他们不知道，现代中国某些南方方言（例如闽语）至今读"牛"如 ngù，保存着古音疑纽，跟苏美尔几同一范。

【牛】

〔闽语〕ngù（古作 ŋɑ，疑纽鱼部）

〔中古汉语〕ŋiəu（《广韵》疑纽尤部）

〔上古汉语〕ŋiwə（疑纽之部）

〔苏美尔语〕（n）gu（d）

古代中国像苏美尔 巴比伦一样重视崇拜、圣牛。西亚"翼

①② 参见徐文堪：《关于吐火罗语和吐火罗人的起源问题》，《亚洲文明》集刊，1995 年，第 3 集，第 82 页。

兽"中最重要的是长翅的狮和牛。有一件镶嵌宝石的金牛头可谓鬼斧神工(参见卷首彩图)。牛身的"射都"不但是农业之神，甚至曾是最高神，后来才降等为王宫守护神。巴比伦人颂赞曰：

你是蹲踞的公牛，
是园中植物的守护者，
是谷物田地的援助者。

牛是西亚和东亚的农业丰饶的象征，有时还兼司雨水。苏美尔主神 Enlil，掌管暴风雨——词头之"En-"还是"君尹"的符码(参看本书对"君：kŏn(日)：kin(g)"，"En：尹"语音关系的分析)。丁山先生说，"以牛为天神，说始巴比伦"，巴比伦赞歌常用"可喜的牡牛"，或"可爱的硕牛"颂美暴风雨之神 Enlil；中国人崇拜神牛，"非传自巴比伦，必来自印度"①。《山海经·西山经》，槐江之山，"爰有淫水，其清洛洛"，"有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如勃皇，见则其邑有兵"，"勃皇"可能合音为犻，即封牛，犦牛(参见下文)。我们曾以为这如牛的"天神"，还掌管"淫(瑶)水"，或雨水、农稼与战争(参见《中国的文化精英》第 654 页)。有些民族语言里"战争"就是"夺牛"，所以"见则其邑有兵"。

从西亚到南俄，都有鸟翼狮身怪兽的格里芬(Griffin)。

中国无狮。除了《尔雅》狻猊之外，先秦文献里没有明确的"狮"之记载。但是《西山经》里有类似两河流域艺术里的"翼牛：飞兽之神"，也比"开明兽"更加近似 Griffin 之意匠。

---

① 丁山:《谈炎帝大岳与昆仑山》，《说文月刊》第 4 卷合订本，1944 年，第 969 页。

> 凡《西次二经》之首,自钤山至于莱山,凡十七山,四千一百四十里。其十神者,皆人面而马身。其七神皆人面牛身,四足而一臂,操杖以行:是谓飞兽之神。其祠之,毛用少牢,白菅为席。其十辈神者,其祠之,毛一雄鸡,钤而不糈。(38)

这显然是人头牛身而有翼的"亚述守护神"的良好参照物。雷奈·格鲁塞说:"牛身人面的所谓'克鲁比姆'(kherubim),这种怪物后来亚述人曾予以充分的发展。但早在拉伽什和阿伽德时代即已经成为定型了"①。这是因为苏美尔—巴比伦—亚述人把牛看作农业丰饶和水的象征,常以牛祭神,有如中国的"大牢"以及从"牛"的"物"和"牺牲"。

所以说,除了开明兽和离珠之外,有多种怪物相当 Griffin。

"翼兽",尤其是有翼的狮子,近乎 Griffin 者,是西亚艺术的母题或"特征"。它传入中国等地,当然会有所变异。

例如,西亚的"塞穆鲁"神兽(我们怀疑它是 Griffin 的一种改型)前半身是"犬",后半身却是鸟(参见插图 315)。萨珊王朝饰有"塞穆鲁"的银胡瓶影响及于粟特,"却被后者(粟特)用当地神话中象征胜利之神的有翼骆驼代替了"②。到中国却可能再变为"鹿—鸟"组合而成的(风神)"飞廉"(我们觉得很像见于鄂尔多斯文物的"格里芬鹿")。

---

① 〔法〕雷奈·格鲁塞:《近东与中东的文明》,第 29 页。

② 孙机:《中国圣火——中国古文物与东西文化交流中的若干问题·七鸵纹银盘与飞廉纹银盘》,第 171～172 页。

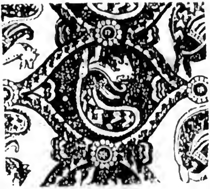


图 315 生着羽翼和鸟尾的格里芬

(左:波斯织锦花纹;右:撒马尔罕1号房址唐代壁画衣饰)

"格里芬"本来主干是鹰首鸟躯而具有狮子的某些特征,但在后来的演化,特别是东进中逐渐变成狮身、马身、鹿身或犬身,但在中亚某些崇鸟的群团里又"回归"其鸟形——有人以为就是风神之"飞廉"(多生有鹿角)。

无论塞穆鲁或有翼骆驼,其前半身为兽后半身为鸟的形象都和我国的飞廉相似。如果认为粟特匠师用有翼骆驼纹取代了塞穆鲁纹,那么也可以说,唐代匠师是用〔有翼的鹿〕飞廉纹取代了有翼骆驼之类纹样。①

这对于"翼兽"形象在中国的播化乃至中西艺术母题、意象交流中的变异,都是富于启迪的。

① 孙机:《中国圣火——中国古文物与东西文化交流中的若干问题·七鸵纹银盘与飞廉纹银盘》,第171～172页。

图 316　人面，或有翼的犬、狐、马

（上：《山海经》清代插图；下，中亚唐代衣饰图纹）

《西山经》有"鸟"（似"猴面枭"），却"雄身犬尾"，图似飞犬。《东山经》则有飞狐。它们都是"旱怪"。可见《山海经》有不少"翼兽"。

必须注意，类似"塞穆鲁"之类的翼犬、飞狐之类在《山海经》里也是存在的（西亚艺术装饰越来越繁缛越精致，常常掩蔽了其本来面目）。

例如崦嵫(日落)之山——

有兽焉,其状马身而鸟翼,人面蛇尾,是好举人,名曰孰湖。(65)

有鸟焉,其状如鸮而人面,蜼身犬尾,其名自号也,见则其邑大旱。(《西山经》65)

前者是"飞马"(参见前文)。

后者头部似"猴面枭"(参见卷首彩图),后半身却基本是犬猴样走兽(参见插图316)。

姑逢之山,无草木,多金玉。有兽焉,其状如狐而有翼,其音如鸿雁,其名曰獙獙,见则天下大旱。(《东山经》109)

犬与狐,样子是颇近似的(参见插图316)。

埃里奇·伊萨克说,全世界的牛都来源于一个祖先,即原牛(Bos Primigenius),或野生的乌鲁斯(urus)牛。经过驯化和改良的长面牛(Bos taurus longifrons),则首先出现在美索不达米亚平原。中国牛也主要是这种长面牛。这种牛的角较短,减轻了颅顶和面骨的负担,颅部因而变得较为突出而圆浑,面部也拉长。这显然有利于发展"智能"和服役能力。中国人称之为"服牛"。它不再那么好斗。

〔西亚〕长面牛一般都和农业活动或象征画在一起。长面牛的第一幅图形,可能出现在詹代特纳斯尔时期的一只碗上;从那以后,它的图形就比较多,但从没有像原牛那样常见。凯撒·伯特格曾经提出,长面牛和原牛的区别是:一

个是为了经济上的利用，一个主要用于宗教的仪式。①

哈里斯指出，牛是财富乃至生命的象征。在匮乏时，尤其是不能屠宰、吃食耕牛。往往"只有在'举行仪典的场合'才能屠宰牲畜。这种场合的多少及每次屠杀牲畜的数量取决于牲畜的有无、多少。公牛这类价值太高的牲畜则不在仪典中宰杀"②。哈里斯由生态学的角度论述了宗教仪式里大量用牛、少量用牛或不用牛的根本原因，并且论证了印度保护"神牛"（不吃不杀）的经济根源。但是他不能完满地解释匮乏乃至饥荒时还有屠杀牛牲以祭祀神祇的理由。是的，人们都知道，大牢之祭主要是为了丰饶，为了风调雨顺、国泰民安，是用尽可能少的贡献换取尽可能大的福祉，是人对自然能量交换"利益最大化"的"善良愿望"。但是，事情决不止此。牺牲，尤其是作为"牛体混沌"的解体或死亡，不但能换取丰收，不但能"催生"更多的谷物和牲畜，而且能更新宇宙，使万物重组和不断地"再生"，让世界绵延无绝地更新，丰盈，孳长。

这样，在"奉献"仪式里"定期"地用最珍贵的牛来促成世界和生命的更新就决不是浪费。

近世以容格（C. Jung）与弗莱（N. Frey）为代表的原型批评理论揭示：初民心目中的宇宙—生命是一体化的，它们的规律性、周期性运作是对立的、互动的。

混沌：生成—解体—运作—死亡—再生……
自然：兴——盛——衰——灭……

① 〔美〕埃里奇·伊萨克：《驯化地理学》，第110页。

② 〔美〕马文·哈里斯：《文化的起源》，第113页。

人(英雄):生——老——病——死……
时间(年):春——夏——秋——冬……
空间(地):东——南——西——北……
禾稼(植物):萌——荣——枯——亡……
太阳(日):升——行——迟——降……
…………

往往在岁末或年初演出的《混沌舞》、《盘古歌》,包含牛的牺牲在内的潘神、狄安尼索斯、巴库斯祭仪,就是用戏剧性歌舞来摹写并“推进”这种宇宙生命的新陈代谢,周期循环,以促使自然界不断更迭,并且使人类(以及一切有机界)的生命同其节拍,咸与维新。这就是《山海经》等书里用“大牢”祭山祀水献神的根本原因(参见“牛体混沌”节)。

勃皇:瘤牛和封牛

瘤牛,学名 Bos indieus L. zebu。

《山海经》没有明白地写“瘤牛”,只在描述某种海兽时提到。

《南山经》:“柢山,多水,无草木。有鱼焉,其状如牛,陵居,蛇尾,有翼,其羽在鮭(胁)下,其音如留牛,其名曰鯥,冬死而夏生,食之无肿疾。”(4)留牛,袁注云“未详”,但注意到《东山经》鱅鱅之鱼“其状如犁牛”,郭注,“牛似虎文者”。留、犁音近,可转。

这就是又称封牛的所谓“瘤牛”,前背脊,即肩端,有巨大瘤状突起,其祖先应是印度瘤牛(Indianox)。它通常为乳白色,但时而带鼠色或黑色斑纹,郭璞说“牛似虎文者”,相当准确(参见

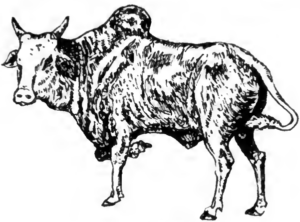


图 317　印度瘤牛

（采自亚里士多德《动物志》插图）

《山海经》提到"留牛"，来自"印度瘤牛"，其特点为项下无"胡"而背上有"峰"，可以储藏能量，具有极强的耐旱、耐寒、耐饥饿的生存能力，《山海经》以"八足二首"的交媾意象暗喻它"起死回生"的无尽生力。它的异称很多，如"犻牛"、"封牛"或"州留"、"周留"，都因为它背上有肉峰如瘤。

插图 317）。这就是亚里士多德所说"肩上隆起如骆驼者"①；汤氏注："当指印度与西南亚洲之瘤牛"。普林尼《博物志》也说叙利亚牛颈下无"胡"（palearia）而背上有峰（gibber）。

牛不但是财富的标志，有时简直是农民的生命。在饥荒时，农民都忍着饥饿尽量不杀牛为食，因为它是希望。尤其是印度

① 参见〔古希腊〕亚里士多德：《动物志》，商务印书馆，1991 年，第 393 页。

的瘤牛。像哈里斯所说：

> 人类的坚忍性堪与印度瘤牛那神奇的耐力与恢复力相比俦。这种印度牛和骆驼一样，在其隆肉中储存能量，可以几星期不吃不喝也不死亡；一旦有点吃食，就能恢复生机。在别的种类的牛早已因疾病或饥寒而丧生的，瘤牛仍能去拉犁，生小牛和产奶。瘤牛和欧洲的牛不同，人们之所以选中了它，并非因为它力大健壮或产奶最高，而主要因为它具有在大旱之年生存不死的能力。①

《山海经》记录这种神奇的牛，并且因其生命力之旺盛将其夸张为“八足二首”，就不是奇怪之事。或说，“八足二首”显然是牝牡交合、化为一体的意象，然则这也可以视为一种繁育和丰饶的“祝祷”，而以象征讲述来表达。

这种牛经济价值极高，自然成为部落间争夺的对象，所以“见则其邑大兵”——如前所说，有的古老语言，把“战争”称为“夺牛”，因为除开夺取牛畜，就几乎没有更大的为之拼命的军事冲突了。

《穆天子传》卷二将至西王母邦之时，鄄韩酋长无凫献优良家畜，有“用牛三百”，“牥牛二百”。郭注说它“能行流沙中，如橐驼”。

清郝懿行《注补》引《玉篇》云：“牥，良牛也。日行二百里。又名驼驼。”

清檀萃注疏亦据《玉篇》说，牥音方，“日可行二百里，一曰驼驼”，似乎把它看做一种骆驼，疑非。陈逢衡传注《补正》引书证

① 〔美〕马文·哈里斯：《文化的起源》，第141～142页。

其为瘤牛。

《广志》："州留，项上肉大如斗，似橐驼，日行三百里。"（参见《御览》卷八九八）

《异物志》："周留，水牛也。毛青，大腹，锐头，青尾。"（参见《初学记》卷二一）

《郁林异物志》："州留者，其实水牛。"（参见《御览》卷九〇〇）

陈注及所引《广志》，其说近是。"州（周）留"者言"球"若瘤，意指其肩背有大肉"球"如瘤，善于"抬杠"耦耕或负重，所谓"瘤牛"。

此屡见于云南晋宁石寨山等地青铜器饰。江川李家山所出铜牛，角巨，颈上肉峰高耸，也是此牛①。有名的"牛虎铜案"所见者亦此瘤牛（参见卷首彩图）。这"州留"，如前所说，即所谓Zebu，是一种"肿背"或"驼背"的瘤牛，为印度人所最初驯养，现在连非洲都在使用。封牛很可能跟它有血统关系。

而如杨孚《异物志》、《郁林异物志》等所说，"州留"指水牛。《御览》卷九〇〇引后者还说它："苍毛豕身，角如担矛；卫护其犊，与虎为仇。"或"毛青大腹，锐头青尾，其状似猪"。这确实像水牛。邹介正说，这"州（周）留牛"主要指五岭以南"长角型"水牛，跟长江流型短角型"吴牛"（水牛）不同②。

但《广志》等所说着重在"留"。可能古指瘤牛，后来才借来

① 参见《云南江川李家山古墓群发掘报告》，《考古学报》1975年第2期。

② 参见邹介正：《养牛简史》，《中国畜牧史资料集》，科学出版社，1988年，第126页；卢勋、李根蟠：《民族与物质文化史考略》，民族出版社，1991年，第214页。

称水牛；也可能指颈上球状突起较大的水牛。

我们再看相关字汇的上古音（王力系统，据郭锡良）。

【州：周】	【留：瘤】	【球】
ȶiəu	liəu	giəu
（章纽幽部）	（来纽幽部）	（群纽幽部）

“州（周）留”可合音为“瘤”，再音转为“球”。

还可以读复辅音字：＊ȶliəu，或＊gliəu，griəu。

包拟古说，藏语称“充气兽皮船”（所谓“浑脱”）为 gru，可跟原始汉语的“裘”（或球）音＊grù 比较（第 194 页）。不知是否因为多用“瘤牛”剥皮充气为“舟”？

gru 跟“浑脱”毫无干系，倒跟——

【舟】ȶiəu
【州留】ȶiəu liəu（＊ȶliəu）
【瘤牛】liəu ŋiəu

上古音颇为接近，请汉藏语言学家予以注意。

《西山经》槐江之山有音如“勃皇”之神。

有天神焉，其状如牛，而八足二首马尾，其音如“勃皇”，见则其邑有兵。（45）

这可能是一种牛神。八足二首皆其繁饰，或暗指交配与繁育，马尾者状其毛多而蓬松也。

其音“勃皇”，带些“其鸣自呼”的意思，有如“苗”之呼“猫”，

"呷"之言"鸭"。

"勃皇"合音如"彷"若"庞"。彷之言方(牥),疑指所谓牥牛之神,也是一种西域名牛。

《尔雅·释畜》称之为"犦",即"犎牛"。郭注,领上肉高二尺许如橐驼。今交州合浦徐闻县产此牛。案《御览》卷四引《异物志》:"合浦牛如橐㸸。案项上有特骨,大如覆斗。足健疾,其行如马,日行三百里。"宋叶廷珪《海录碎事》也说:"梧州出独峰牛,土人骑乘如马,谓之角乘。"《穆传》"牥"者"勃皇",亦读封若彭,又通作峰若犎,义并为"大",且状其颈背勃然突起如"坟"若"封"。

刘师培《书后》已言牥通作"彭",义为"大"。顾实《西征讲疏》指出"牥牛"除状若"驼驼"外实即"犎牛",即《尔雅·释兽》之"犦牛"("暴"亦勃然皇然突起之谓),如郭璞注所说:"〔犦牛〕即犎牛也。领上肉犦胅起高二尺许,状如橐驼(案:只是"像"而不是骆驼),肉鞍一边(峰,或作边),健行者〔日〕三百余里。今交州合浦徐闻县出此牛。"(下·1653)郝懿行笺注指出,这正是《汉书·西域传》罽宾所出"封牛"。

案《西域传》罽宾(Kashmir)出封牛、水牛(可见二者并非一物),亦西域特产也。唐颜师古注:"封牛,项上隆起者也。"清徐松补注云《后汉书·西域传》亦作"封牛"。案见于"条支国"(10·2918),古叙利亚地,波斯高原西。《一切经音义》及《周成难字》引作"犎"。"今有此牛,形小,髆上有犎"。王维梁《汇校集释》(153)说是单峰骆驼,大错特错。

前举作为"封"或"牥"的析音(缓读)的"勃皇",其读法非常古老。

古无轻唇,"封 : 牥"都应读帮纽(P),而"皇"在阳部(ang 或 aŋ),阳东或可叶韵,可读如 pong 或 bong,还可能有复辅音。

【犎·犳】
〔藏语〕
'brong(野牦牛)
〔原始汉语〕
* pròng,或 * phròng(犎,犳)
〔上古汉语〕
prjong,或 phrjong
〔中古汉语〕
pjwong,或 phjwong①

包拟古认为,这明显是古汉语里的藏语借词,p-和 ph-的两个变体读法,不过是"异读为不同的方言"②,所以他构拟其原始汉语的读法为 * pròng 或 * phròng。

而此原始音与"勃皇"十分接近,益证《山海经》之古老性与可靠性。

犛牛或旄牛

西藏犛牛,学名 Bos poephagus grunniens。

案:旄牛或犛牛是中国西南地区重要家畜。《山海经》曾屡及之。它跟"犦牛:封牛"是两种牛。《中山经》:荆山多"犛牛"、郭注:"旄牛属,黑色,出西南徼外。"《尔雅翼》:"犛,西南国旄牛

①② 〔美〕包拟古:《原始汉语与汉藏语》,潘悟云、冯蒸译,第 194 页。

图 318　牦牛

（内蒙、青海、西藏岩画，采自尤玉柱、盖山林、汤惠生等）

《山海经》对此记载的真实，证明记录到过青藏高原，获睹这多毛、有力、巨大的"雪山神牛"。羌藏人民视牦牛为山神、年神、地神，或护法神、创世神，也用牦牛祭祀山川，有如所谓"太牢"之祭。岩画表现牦牛的交配，乃至人与牛的交媾，显然是为了物种和人丁的蕃庶。

也。"《山海经·西山经》翠山即有旄牛(31)。

又,《山海经·北山经》潘侯之山,"有兽焉,其状如牛,而四节生毛,名曰旄牛"(75);其下,"泑泽"(罗布泊),兽多"旄牛"(75)。郭璞注此曰:"今旄牛背膝及胡、尾皆有长毛。"(75)《说文》之犛,也是"西南夷"的"长髦牛"。其毛绒织为衣裤,至今名贵,所谓"牛绒衫"。

《山海经·海内南经》则有旄马,"四节有毛"(283)。

《穆天子传》卷四,天子有"豪牛",郭注:"毫犹髦也。"髦即旄。

又《山海经·西山经》翠山前之黄山,"有兽焉,其状如牛,而苍黑大目,其名为𤛘"(31)。郭注:"音敏。"

《逸周书·王会篇》:"数楚每牛;每牛者,牛之小者也。"

敏、每可通读为"母",母、旄双声,疑敏牛亦旄牛变种。

这种牛可能因为毛厚而长,产生了"特化",而较难移植于非高寒地带,"没有作为驯化牛而传布到它们野生祖先分布区以外的地方"①。

《蜀中广记》引《方物志》云,旄牛为羌人所驯化,其"尾长而动,中国以为缨,或射之,则自断其尾。"

《山海经·西山经》三危之山,"其上有兽焉,其状如牛,白身,四角,其豪如披蓑,其名曰傲𢓨,是食人"(54)。何光岳以为是藏犬"獒"。但这明明是牛,"其豪如披蓑",正是旄牛野生种(参见插图 318);四角,无非夸饰。能吃人,可见其凶恶无比。任乃强氏叙介羌藏人民驯化野旄牛之困难,令人凛然生敬。"它原是羌塘地区出产的一种野牛,经羌人驯养成功的家畜,才叫牦牛。这种野牛体大、力大、凶猛、狂暴,成群吃草,触怒了它,整群

① 〔美〕埃里奇·伊萨克:《驯化地理学》,第 114 页。

皆不顾死活地冲来，可以叫你立成齑粉。"①它的藏名为"雅"(gyag)，近疑纽铎部或月部，其音与"徼徊"接近(敫可读疑纽)。

gyag(雅牛)：徼徊

任氏说，牦牛亦作"犻"(昨)。可参看《后汉书》及《华阳国志》等。牦牛，雄名"雅"，雌称"执"，合称"诺尔"，跟"獓"也有微似(西藏岩画颇见此物，请参看插图 317)。

《书·牧誓》伐纣八族有"羌"、"髳"，后者或说即旄(牛)，指"髦牛夷"，为羌人分支，即后之"越嶲羌"。

《后汉书·西羌传》说，羌人在汉代分为三支：越嶲羌，称"牦牛种"(以汉越嶲郡，治邛都，今四川西昌东)。《华阳国志》说："旄〔牛〕，地也，在邛崃山表。"威州西面杂谷河南岸佳山三寨羌人或传云，莫尼谷挑羌民"来自产生牦牛的康藏地面"②。佳山寨每年要"还牦牛愿"③。

今西藏错那县勒布区门巴族每年要举行"牛祭"④。

古代藏族把野牦牛称作"星辰"⑤，就像纳西族认为金蛙亲属变成星座那样，暗含神牛"身化宇宙"的观念。

"至今藏区很多山岭、房屋门槛上都要摆置牦牛角。一些寺院经堂门口则悬挂整牦牛干尸以镇魔压邪"⑥。

---

① 任乃强:《羌族源流探索》，第 21 页。

②③ 马长寿遗著:《氐与羌》，上海人民出版社，1984 年，第 175 页。

④⑤ 李国文:《东巴文化与纳西哲学》，云南人民出版社，1991 年，第 118 页。

⑥ 邓廷良:《甲绒与旄牛羌》，《社会科学战线》1981 年第 2 期。参见③。

徐嘉瑞以"旄牛羌"为纳西族先民,"此以图腾为种号之例"①。李绍明说:"根据笔者在康东南的康定、雅江、理塘等县的调查,得知这里有一种旄牛的图腾或自然崇拜。"②

李国文介绍说:"东巴经师凡念经迎神送神时,都要念颂'用千千万万牦牛(或白牦牛)作祭献之语。东巴经《东巴舞谱》中更有'吐齿优麻护法神'乘骑白牦牛的牦牛舞。"③

这些都可见这种"神牛"在原始信仰里的重要地位。

牦牛是草原萨满教的重要神祇。"作为崇拜对象,牦牛被视为'年神'、山神、地神、创世神以及护世神"④。青海岩画所见(参见插图318),则可能是一种"祭品"⑤。

猛豹或獴:威慑大兽的小动物

《山海经》猛豹,或指一物,即所谓"獴哥";或由二物合成:"猛"即 Mungoose,"豹"则涉"狡"。

《西山经》云:"〔南〕丹水出焉,北流注于渭。兽多猛豹,鸟多尸鸠。"(27)郭注:"猛豹似熊而小,毛浅,有光泽,能食蛇,食铜铁。出蜀中。豹或作虎。"(28)主要是这"食蛇鼠"的特征。郝笺:"猛豹即貘豹也。貘豹、猛豹声近而转。"反倒模糊。

---

① 徐嘉瑞:《大理古代文化史》,中华书局,1978年,第155页。

② 李绍明:《康南石板墓族属初探——兼论纳西族的族源》,《思想战线》1981年第6期。

③ 李国文:《东巴文化与纳西哲学》,云南人民出版社,1991年,第120页。

④⑤ 汤惠生:《试论青海岩画中的几种动物图案形象》,《西藏考古》第1辑,1994年,第111页。

清汪绂《山海经存》的说法更加混淆了其与“貘”的区别：“猛豹似熊而小，亦似豹，浅毛，光泽。又名白豹。能食铜铁。又谓之‘白泽’，又谓之‘貘’；貘即‘猛豹’二字合音也。蜀中有之。此南山中有褒斜、子午诸谷道皆通蜀，故亦有之也。”

某些动物可能吃些小铁粒之类帮助食物的“磨擦”与消化，甚至汲收铁屑为“营养”，像鸵鸟之类，或有此食性。

而所谓“食铜铁”者，可能因其又名“天铁兽”。

《本草纲目》（卷五一）说：“《唐史》载高宗时，伽毗耶国献天铁兽，能擒狮象。”

这种“天铁兽”的母型至今未被确认。

《酉阳杂俎》说：“天铁熊，高宗时，加毗叶国献天铁熊，擒白象、狮子。”（方校本，第160页）

这显然不会是“蒙哥：食蛇鼠”，但可以列入“食猛兽的猛兽”之中。谢弗说，伽毗叶也许跟梵文gavya（“宜牛”）有关；“天铁”可能是 * tenter 的记音。它不会是棕熊。“棕熊虽然形体很庞大，但它主要是以食草为生。……赢得了食狮者的名称的，可能正是喜马拉雅（凶猛的）黑熊。”①但勿宁说这是一种被神秘化的奇兽。前面介绍过的神马“驳：兹白”之类就能食虎豹。

这种震慑乃至噬食猛兽的“平凡”动物——驳或兹白——可能演变为更小、更不起眼的“犬猫”类小动物。这显然是一种趋“小”的“后退式”夸张。

晋张华《博物志·异兽篇》记有一种能够镇伏老虎的“猛”兽，显然就是《山海经》的“猛豹”。

> 汉武帝时，大苑（案即大宛，Ferghana）之北，胡人有献

---

① 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第200页。

一物，大如狗，然声能惊人，鸡犬闻之皆走，名曰"猛"兽。帝见之，怪其细小。及出苑中，欲使虎狼食之。虎见此兽即低头著地，帝为反观，见虎如此，欲谓下头作势，起搏杀之。而此兽见虎甚喜，舐唇摇尾，径往虎头上立，因搦虎面，虎乃闭目低头，匍匐不敢动，搦鼻下去，下去之后，虎尾下头去，此兽顾之，虎辄闭目。（范校本，第 35 页）

又记后魏武帝时，伐冒顿，经白狼山，有如"狸"怪物跳立狮子头上，狮"即伏不敢起"，遂为人杀。"来至洛阳，三千里鸡犬皆伏，无鸣吠"（引同上）。

旧题东方朔作《十洲记》亦记此物而较详细，择录其有考证兴味者。西胡月支（月氏）国献"猛"兽一头，"形如五六十日犬子，大似狸而色黄"，汉武视之，"似犬羸细秃悴"，使者称"神香起夭残之死疾，猛兽却百邪之魅鬼"；又说它"或生昆仑，或生乎（玄）圃，或生聚窟，或生天路"。其神性如长生、食气、解语等等多属"仙话化"，然而——

当其威也，一声叫发，千人伏息，牛马百物，惊断絙系，武士奄忽，失其势力；

当其神也，立兴风云，吐嗽雨露，百邪迸走，蛟龙腾骛。

——显然是一种能够慑伏凶邪恶物的神秘小兽。它又说，此镇虎伏狮之猛，"盖神光无常，能为大禽之宗主，乃獯天之元王，辟邪之长帅者也"，实在就是《山海经》猛豹的文学夸饰（参见插图 319）。

帝令其发声。"兽舔唇良久，忽叫如天大雷霹雳，又两目如礔磹之交光，光朗冲天，良久乃止。帝登时颠蹶，掩耳震动，不能

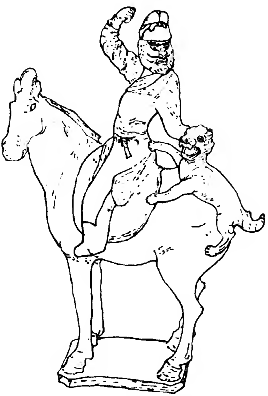


图 319　以小制大的怪兽

（陕西乾县永泰公主墓陶俑，丁晓愉绘图）

这种见于中西传奇的小小怪兽，据说能够制服虎豹狮象——其母型之一是能够啮食毒蛇的"猛"（猫鼬）。本图已"尊化"为幼狮（有人说是宠物波斯猫的神化），尚能扑噬生"角"的骏马，骑马胡人欲摆脱之而不得。

自止。侍者及武士虎贲皆失仗伏地。诸内外牛马豕犬之属,皆绝绊离系,惊骇放荡,久许咸定"。帝忌恶而令虎食之。

> 于是虎闻兽来,乃相聚,屈积如死虎伏。兽入〔上林〕苑,径上虎头,溺虎口。去十步已来顾视虎,虎辄闭目。

武帝想要逮捕月氏使者,可是"明日失使者及猛兽所在"。这当然综合了许多"神兽"的异禀,又经过文学的渲染,但其基本"故事"(或"结构"):一是小而声高,一是弱能制强。《太平广记》卷三《月支使者》据《仙传拾遗》,盖出《十洲记》,文大同小异(1·27—28)。民间说部里的所谓"呼雷豹"(神马)也多少由其取意。

钱钟书先生《管锥篇》(2·643)说古罗马人《博物志》所记马其顿王亚历山大事与之"剧相类"。

亚历山大帝征印度,道出亚尔巴尼亚,其王以巨犬献;帝嗾熊罴、野猪等临之,犬偃卧,夷然不屑一顾,帝恶其惰,杀之。王乃复进一头曰:"孑遗惟此,当令御狮象,不宜以小兽试之也。"帝如其言,狮象果皆挫伏①。事出普林尼《自然史》即《博物志》(Ⅷ·61)。

北魏杨衒之《洛阳伽蓝记》(卷三)也写到这种神兽,却将其误传为"狮子"。据说波斯国胡王赠给丑奴狮子。庄帝得到它,听说"虎见狮子必伏",乃觅虎以试。结果二虎一豹"见狮子,悉皆瞑目,不敢仰视";盲熊"闻狮子气,惊怖跳踉,曳锁而走,帝大笑"(据范祥雍校注本)。这不仅是误传,也是一种"合理化"的做法,把所有的生动神奇都丧失了。

古代阿拉伯学者马苏第介绍此物说:

---

① 钱钟书:《管锥篇》,第2册,第643~644页。

在上埃及和埃及的其他地区，存在有一种叫做獴(原文钞本作`ara'，或`uránis)的小动物，比那种叫作朱赖斯的田鼠稍大一些，但比鼬要小，身体呈淡红色，腹部为白色。如果没有它，埃及人就无法对付一种叫做赛阿宾的巨蛇。这种巨蛇以其蜿蜒的身体缠住獴，但后者为对付它们而释放一种使蛇身体破裂的臭气(屁)。这就是这种小动物的一种特殊本领。①

这种"臭气"有时被说成具腐蚀性的尿。它能使巨蛇慑服，推衍开来，猛兽也不在话下了。

《唐书》又说贞观十六年说罽宾所献食蛇兽，名字是"褥特鼠"。

波斯伊嗣侯遣使献一兽，名"活褥地"，类鼠而色青，身长八九寸，能入穴取鼠。

此与罽宾所献者应同，"褥特：褥地"一音之转。"活"或衍文，或谓其是活物。

印度"猫鼬"，梵文称：

nakula：neola、ornyaùl

跟"褥特"发音相似，不知是否一物。

阿拉伯人称"獴"为 nims，有些书写作`ara'或`uranis。

---

① 〔古阿拉伯〕马苏第：《黄金草原》，耿昇译，青海人民出版社，1998年，第 254～255 页。

nims/'ara' : 'urānis。

谢弗说,《唐书》所记罽宾食蛇鼠肯定是印度或爪哇的猫鼬(印度的学名,Herpestes edwardsii;爪哇的,学名 H. Javanicus)。"这种猫鼬的梵文名字叫做'nakula',在各种不同的印度方言中它又被称作'newal','neola'或'nyaul'等等"①。但"食蛇鼠"最大的特点是能吃蛇,所以是 Mungoose;谢弗在这一根本点上就没有"信心",说"我们不知道印度猫鼬制服蛇的能力是否与有关记载中的相符"②。蒙哥(Mungoose),或说亦名猫鼬,印度猫,但其学名是 Herpestes mungo,跟谢弗所举不同——也许是近亲吧。

谢弗引《锡兰史》说:"人有好此兽者,辄与共眠,虽其喜怒无常,然为猫鼬所伤,终胜死于毒蛇之口。"这也许只是"好哲学议论的印度人的看法"③,中国人虽然也知道两害取其轻,却不跟猫鼬或蒙哥同眠。

与獴同眠云云,中国文献另有说法,其名改称为"吼"。

《集韵》有犼,云"北方兽名,似犬,食人"。

明陈继儒《偃曝余谈》说:

> 弘治中,西番贡入狮一,番人与之长守,夜则同宿于木笼中。又畜二小兽,名曰"吼",形类兔,两耳尖长,仅长尺余。狮作威时,则牵吼视之,狮畏服不敢动,盖吼溺着体即腐。(据唐善纯引)

伏狮之"吼",分明是獴。其尿有腐蚀力,正如《十洲记》、《旧

①②③ 〔美〕谢弗:《唐代的外来文明》,第 202 页。

唐书》所述。清东轩主人《述异记》说得更加怪诞而无大意义。例如说“吼”斗三蛟二龙，等。唐善纯说，这是“天狗”的讹变，疑非。说到它的尿，马苏第讲到一种让大象害怕的“宰卜赖克”，也是能以小制大的微型神兽。

> 这是一种比猎豹还要小的动物，浑身红棕色并长满绒毛，其双眼闪闪发光。它如此灵活以至于纵身一跃就可以跳过30至50腕尺或更远的距离。当大象进入它的袭击范围的时候，它便向它们喷出尿，并以其尾而喷洒它们一身，此尿可以烧灼大象。它有时甚至追逐人类并使之死亡。……①

人们还不知道这是什么动物的神怪化。

当然，要说所谓“猛”——猛是专名，兽是通名——的“实物依据”，即“模特”来，最可能是“獴”。

> 《史记·司马相如传·上林赋》“铤猛氏”，索隐引郭璞曰：“今蜀中有兽，状如熊而小，毛浅有光泽，名猛氏。”(9·3035)

并见于《文选·上林赋》。

猛氏虽不是獴，但说明“猛(氏)”可为兽名。

案：獴即蒙哥(Mungoose)，蒙贵；或称猫鼬，蒙鼠，印度猫；学名Herpestes mungo。产于印度等处。可驯化如猫犬，用辟

① 〔古代阿拉伯〕马苏第：《黄金草原》，第469页。

毒蛇。它能镇服剧毒的眼镜蛇，不畏恶兽。能对百兽露出利牙，发出怒吼。所以被夸张成能够制伏、乃至吞噬虎豹。

20 世纪 60 年代中，大陆放映纪录片《獴岛》，描写其斗蛇制恶，为民除害，颇为精彩，轰动一时。

这种 Mungoose 不仅见于《山海经》。典籍如——

《尔雅·释兽》："蒙颂猱状。"郭注："即蒙贵也。状如蜼而小。紫黑色。可畜，健捕鼠，胜于猫。九真、日南皆出之。"郝疏引《广志》："今獴猜有黑、白、黄者。暹罗最良。捕鼠捷于家猫也。"

《旧唐书·西域传》："罽宾有食蛇鼠，尖喙赤尾，能食蛇。被蛇螫者以鼠嗅而尿之，立愈。"

《十洲记》等说，"猛"曾站在虎头上尿溺，就是因为它善"尿"——其实它肛门附近有腺体，常常分泌麝香一类物质，是它防敌护身的"法宝"（或说，蛇虎等畏此香）。

《正字通》："獴猜，蜼之小者，紫黑色，能捕鼠。本作蒙贵，一名蒙颂，俗作獴猜。"（《本草纲目》所记略似。）

但是不闻此物善鸣，盖民间传说"捏合"驴叫以"神"之也。神马（如"呼雷豹"之类）一变为"驳"，再变为"龄"（蜩），三变而为"猛"，不变者"制"虎豹之基本"性能"，斯亦奇矣。

西方传说里，"獴"（Mungoose）是相当神秘的。

据说它们似乎能预卜蛇的袭击，獴对避开蛇的撕咬有一种魔法力，眼镜蛇总咬不到这个捉摸不到的敌人，而只能

用牙齿咬一口空气而已。①

这当然也带着文学性的夸张。

水　　鹿

《山海经》颇见怪鹿。例如《西山经》皋涂之山——

有兽焉，其状如鹿而白尾，马脚人手而四角，名曰玃如。(30；参见插图320)

如果这像萨满神鹿，以角多为贵，而又有"人手"(郭注"前两脚似人手")的话，则确可说明《山海经》有一定的萨满教成分。

郝氏笺疏、王氏《读书杂志》都以为玃如应作"玃如"。但"玃"是猿类，"玃"似鹿鸣，似应仍作"玃如"。

《中山经》中的如"白鹿"的夫诸也"四角"，在这一点上与玃如相同。《山海经》的神话夸饰方法之一是(躯体或器官)加增。为了强调角的重要或殊异，就由"二"翻为"四"(在艺术上有些像黑格尔对"千手千眼"菩萨的嘲笑那样，是"量的崇高")。但四角羊是客观存在的(参见专节)，鹿角的多叉更可以说成"四角"或"六角"或"八角"。

《山海经·南山经》杻阳之山"鹿蜀"，"其状如马而白首，其文如虎而赤尾"。

① 〔苏〕阿基穆什金：《自然界奇闻怪事》，宋东方译，科学普及出版社，1981年，第25页。

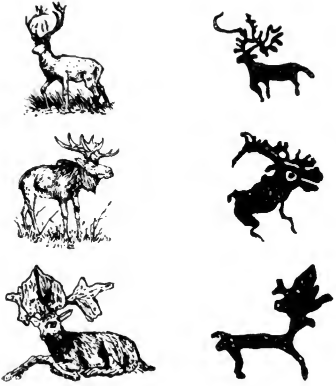


图 320　生着大角的鹿
（采自尤玉柱、盖山林等）

鹿，作为太阳神兽，象征雄性、勇猛和神速；鹿角还标志再生、尊贵和光明（所谓大角鹿或肿角鹿，是早已绝种的史前动物，是否见于岩画，还有待证实）。斯基泰—鄂尔多斯的大角神鹿造型从此取像。

这鹿蜀，伊藤清司以为是鹿类，鹿的生殖力旺盛，除了鹿茸壮阳补阴之外，"麝香鹿之类，对妇女的分娩有催生、顺产的特效"①(案：它也是强力的堕胎药，《政和本草》说治"妇人产难"，并"堕胎")。汪宁生也说："〔鹿〕常被视为生育之征兆。铜鼓上的图雕雄相间就表明当时人们以此祈求子孙繁衍。"②"类比之下，妇女们便以之为巫物，无子者带在身上以求生子，孕妇带在身上祈求分娩平安"③。所以说"佩之宜子孙"。我们则以为是驴的夸饰，如马而有纹虽似斑马，但驴腿内侧确有"虎斑"，是进化过程的痕迹构造。驴具，硕大坚挺，所以"佩之宜子孙"。

民间认为公鹿有极盛的性欲，强大而持久的交配能力。所以《抱朴子》说：

> 一雄出游，百牝随之。（待核）

所以，"鹿茸"和鹿血被认为是无副作用的壮阳药与兴奋剂。

而《对俗篇》更说："虎及鹿兔，皆寿千岁，寿满五百岁者，其毛色白。"

《本草纲目》(卷五一)说，鹿，"一牡常与数牝交"。

公鹿争夺交配权的"角斗"是非常激烈而精彩的。

《本草》说鹿角制的白胶，"补气益气，〔主治〕妇女血闭，无子"。《政和本草》引唐本注云："妇人服之，令有子、能安胎。"又引刘禹锡等注："主男子肾。"载方云："补虚劳，益髓长肌，悦颜

---

①③ 〔日〕伊藤清司：《山海经的鬼神世界》，第 104 页。

② 汪宁生：《铜鼓与南方民族》，吉林教育出版社，1989 年，第 104 页。

色，令人肥健。"因而它的"巫力"无穷①。

到了清代，宫禁里仍以生鹿血为壮阳药，电影《垂帘听政》等还有杀鹿取血，以饮纵欲过度而生病的皇帝的场面。

温克尔曼介绍说："鹿的嘶鸣在欧洲的语言中还意味着沉重的和炽烈的欲望。"②例如，"柯列乔在著名的〔画〕《伊俄》中，表达了高尚的思想：水泉旁的鹿是根据诗歌赞美者的话'水泉旁的鹿是这样嘶叫的……'画出来，完全是丘必特（Cupid，小爱神）情欲的象征"③。

陆地是阳刚的。跟它的阳性象征一致，鹿因其本是陆地动物，可以象征干旱或丰饶，风暴或阳光，也可以代表雄性的力量。希腊少年阿克泰翁不慎闯入月亮处女之神阿尔特米斯（Artemis，又即 Diana）沐浴的幽谷，窥见她圣洁的裸体，便被月神泼了一脸的水，"于是立刻有一对叉开的鹿角从阿克泰翁的头上生了出来……"④而且变得十分胆怯，终于被猎犬撕成碎块。这象征着男性对女性、干旱对水泉、阳刚对阴柔的侵犯以及后者的报复。这是胆敢发现自然与人类深藏的秘密的探索者的悲剧（参见插图 321）。

雪莱在《阿多尼斯》一诗里似乎曾以之自拟：

他曾凝视大自然赤裸裸的美，

---

① 参见萧兵：《鹿与鹿角的象征功能》，《淮阴师专学报》1993 年第 1 期。

②③ 〔德〕温克尔曼：《论古代艺术》，邵大箴译，中国人民大学出版社，1979 年，第 130 页。

④ Thomas Bullfinch, *Myths of Greece and Rome*（《希腊罗马神话》），New York，1983，pp. 66，67；杨刚译，湖南人民出版社，1987 年，第 20 页。

图 321 阿克泰翁之死

（古希腊瓶画）

青年猎人阿克泰翁不慎闯入处女神阿尔特米斯（亦即月神戴安娜）的“禁地”，无意间窥见她出浴时裸露的玉体，被女神变成公鹿——鹿象征男性及其欲望——让猎犬噬咬，并且射死。

鹿，尤其是公鹿和它的角，具有雄性的象征意义。

像阿克泰翁，而今跑迷了路，

用纤弱的脚驰过宇宙的荒秽，

沿着那恶径，他自己的思想犹如狞犬在追踪它们的主人：它们的猎物。①

麋鹿（四不象）喜欢在沼泽或浅水里嬉戏，还会短途泅渡。鹿之言“陆”，鹿兽出现在水里（至少是水畔），是为怪事，不能不

① Thomas Bullfinch, *Myths of Greece and Rome*（《希腊罗马神话》），New York，1983，pp. 66，67；杨刚译，湖南人民出版社，1987 年，第 21 页。

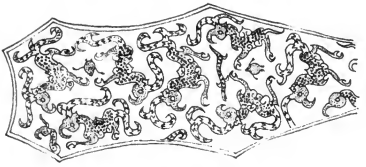


图 322 水鹿

（湖北随县曾侯乙墓马甲图纹）

曾侯乙墓的神鹿有大角和叉尾，龙化的趣向已现，但是依然保存着"格里芬鹿"的鸟喙和爪。它像麋鹿一样在沼泽里生活，图里的"龙虱"可以为证——这种"水蛾"般的甲虫还保留着上古的圆身，还没有"进化"到今天那样更能克服阻力的"流线型"，正是"文字生物学"的极佳例证。

提出"水鹿"的概念（初民看到陆地动物的鹿泅渡涉水，很可能便以其为"水鹿"）。

《朝鲜纪》里的神秘白鹿就跟豪雨一大水相干涉。

《山海经・中山经》更说，敖岸之山，"有兽焉，其状如白鹿而四角，名曰夫诸，见到其邑大水"，是"水鹿"无疑。

鹿在水里，就更有理由跟龙相结合，一方面是将鹿体拉长成龙状，另一方面是让龙冠上鹿的杈角，以炫示它的尊荣、勇健与阳刚之气。

曾侯乙墓马甲①上就有龙鹿结合的一幅极其神奇生动的纹

① 参见《曾侯乙墓》，文物出版社，1989 年，上册，第 343 页。

饰(参见插图 322)。

动物学上,"水鹿"也称黑鹿(学名 Rusa unicolor)。现在,江西、湖南、广东、云南、台湾等地尚有遗存。它的主要特征是雄性角上只有三个叉,通体一色,深黄或近黑。"滇西、沧源一带的tʃạk、ʃak、tʃeʔ 等等,所指的正是这一种"①。闻宥先生对其有详细考证,以为其在春秋时称"适"或"[鹿舌]"(参见《左传》哀二十四年,《史记·越王句践世家》),是古越语的音译(diak>ʑiæk)。他也认为江川李家山青铜器上有它的形象②,例如:

针钱筒 (11:4)
浮雕扣饰 (13:7)
虎牛鹿贮贝器 (参见卷首彩图)③

当然它在其他纹饰里已经"神化"(参见下文)。

如前,亚洲东南有一种生活在沼泽里的"水鹿",亦称"黑鹿"。但北亚所谓"水鹿",当然是经过怪化的神奇动物。

> 在最接近雅库特人的兽母 iye Kil 的人物中,我们可以举出萨满教最可怕的神灵之一 Kalir—Kalur,它是一个有蹄动物和水生动物,像一只驼鹿和一条鱼。④

---

①② 闻宥:《黑鹿释名》,《民族语文》1979 年第 1 期,第 23、24 页。

③ 参见《云南江川李家山古墓群发掘报告》,《考古学报》1975 年第 2 期。

④ 〔法〕鲍里斯·希克洛:《史诗英雄的幻化》,《民族文学译丛》第 1 辑,第 297 页。

图 323　水鹿，龙虱和蛟蜃
（湖北随县曾侯乙墓出土皮马甲图纹）

无角之"龙"或称蛟。龙虱的"流线型化"远未完成——可见生物进化痕迹。水鹿有长角及叉尾，可与云南青铜臂甲图像（下）比较。这些水物多长着鸟喙与鸟爪，仍像格里芬鹿。

有人认为，Kalir－Kalur 跟"麒麟"——龙和鹿、水和陆的结合体——有些接近（另详）。

当然，我们还不能说南方铜鼓里鹿/鱼并见表现的就是萨满教水地交通的观念，但至少证明在原始性思维里，在一定条件下，水陆动物是可能混合或对转的。

云南江川李家山出土的臂甲①里就出现"水鹿"（参见插图323），跟曾侯乙墓所见"水鹿"或"龙鹿"形象一致——非常有趣的是，它们都跟还没有"流线型化"的古龙虱并见，是生物进化史

① 参见江绍原：《云南古青铜臂甲所刻动物形象》，《活页文史丛刊》第 10 辑，1985 年。

一页生动的证明！——我们曾指认，这就是古书和民俗里含沙射影的蜮蛊的一种母型①。

达斡尔民间故事《德莫日根和齐尼花哈托》里，出现过"水鹿"。梅花哈托与齐尼花哈托各驱遣动物相斗（这是所谓"化身斗法"故事的隐蔽型），前者放出一对梅花鹿，为后者放出的金钱豹吃掉；接着是飞蛇与黑、白蛇相斗。"第三次，梅花哈托放出了一只独角水公羊，齐尼花哈托放出一只水鹿。两只奇兽交锋，顶头碰角，相斗不息"②。后来水公羊被水鹿用犄角从腿裆中间劈为两半。据说，这既是萨满个人的动物化身或灵物"图腾"，又是他所属"氏族的图腾"③。可惜不知道"水鹿"是什么东西。在达斡尔故事里，鹿能泅水，能当坐骑，能为法术驱使，还能幻化为螺蛳姑娘一般的"鹿女"④。

在芬兰史诗《卡列瓦拉》里，英雄莱敏克亚能，为了娶到波约拉的美丽女儿，去猎取黑西麋鹿。这只大都在沼泽之滨活动的麋鹿，"用腐朽的材木造成头/用杨柳支条编成犄角/用沼泽四边的草绳作成鹿脚/从沼池取出了木条作了足胫/用围篱桩子把鹿背造成/编成鹿筋，用最干燥的草茎/睡莲的花朵是它的眼睛/睡莲的叶子是它的耳朵/松树皮当作它的肉"（韩侍桁中译）。可见麋鹿确是滨水动物。

再则，在东西艺术交流史重要的是，"水鹿"或"黑鹿"都长着

---

① 参见萧兵：《傩蜡之风》，江苏人民出版社，1992年，第565页。

② 参见雪鹰、呼思乐：《达斡尔民间故事集》，第201～208页。引见②。

③ 塔娜：《达斡尔族的神话和萨满教》，《萨满教文化研究》，吉林人民出版社，1988年，第1辑，第154页。

④ 参见孟志东编：《达斡尔民间故事选》，上海文艺出版社，1979年。

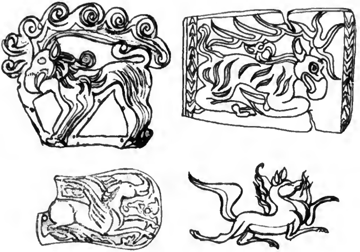


图 324　格里芬的食草动物化

（上左、右：内蒙古伊克昭盟出土黄金牌饰；下左：内蒙古札赉诺尔鲜卑墓葬出土铜带钩；下右：敦煌莫高窟第 285 窟壁画）

最早的格里芬是鹰形，后来变成狮身鸟翼加上鹰的喙爪；传入中亚、北亚和东北亚草原以后便具有食草动物的躯干或特征。右上主要是鹿，具有鹰喙，火焰状大杈角，后脑又伸出鹰喙长颈鹿头；左上的鹰嘴鹿生着典型斯基泰风格的"连环角"，后身长着狮尾和狮毛，翅膀则蜕化为大羽毛。下二图录为参照。左下，或说就是《魏书·礼志》所说的鲜卑引导兽（其母型为四不像鹿），"其形似马，其声类牛"；但看起来像角端，又似是格里芬"翼马"的改型，上唇弯起如"象鼻"，或为鹰嘴的变形，蹄部后"距"极长，也是鸟类特征，然则敦煌壁画所谓"飞廉"者，也可能格里芬鹿的改型。

鹰爪鸟喙——而鹰的搏食器官跟四足兽的“捏合”，正是西亚“格里芬”(Griffin)神兽的重要特征(参见“草原之路七种人·格里芬”节)；只是翼翅退化了。

我们知道，本来具有“狮身”的格里芬东进的时候跟各地的特有动物相融汇，变成生翼的犬、马、骆驼或“麒麟”或“角端鹿”，但最重要的“鹰嘴”多被保留(参见插图324)；它们象征风雨、干旱或雄性的力量——而具有鹿角者则可称为“格里芬鹿”。

这里有一件鲜卑饰物，神兽上唇拉长并且上翻，跟江川李家山所见“水鹿”吻部仍旧相似，我们觉得这是鸟喙的一种“变形”(有人说是象鼻化)。

这种似马如鹿的长吻动物又可能是华夏古籍里所谓“角端”兽。让我们由后推前。河南巩县宋陵有神兽，“狮身，独角，长尾，四爪”，都跟鹿化的格里芬趋同；尤其他“前唇特长，或卷或伸”，又似鲜卑奇兽胸前“有翼，颇类辟邪(前期者)；后期乃改刻火焰状，均象征奋飞迅走”①；或认为就是“角端”兽。

角端是一种会说话的祥瑞动物。

《说文》卷四角部：“端，角端，兽也。状似豕，角善为弓。出胡休多国。”段注引《上林赋》“兽则麒麟、角端”，张揖注：“角端，似牛，角可以为弓。”郭璞注：“角端音端，似猪，角在鼻上，堪作弓。李陵尝以此弓十张遗苏武。”看起来像独角犀。但作为神秘动物，是东北方或北亚(萨满文化圈)组合型的怪兽。《后汉书·鲜卑传》：“角端牛，以角为弓，俗谓之角端弓者”。贤注引《汉书音义》：“角端似牛，角可为弓。”我们认为这就是鲜卑人的“引导兽”(Guide Beast)。《魏书·帝纪·序纪》：说献帝诘芬南徙，

---

① 参见郭湖生等：《河南巩县宋陵调查》，《考古》1964年第11期，第571页。

"有神兽,其形似马,其声类牛,先行引导,历年乃立"。马长寿先生等认为这就是鲜卑"瑞兽"①。一般以为这就是所谓"郭洛",Kwuk－lak,是麒麟、角端之类神兽②,以"四不像"为母型③。直到元初,这种"神兽"还被"发现"。《元史·太祖本纪》说,十九年,"帝至东印度国,角端见,班师"(1·23)。《元史·耶律楚材传》说得较具体,是"一角兽","形如鹿而马尾,其色绿,作人言"(11·3456),启示元兵早还。所以,这种似马如鹿,有翼,带角的怪兽实在就是"角端"一类"引导兽",或"祥瑞",或由动物祖灵转变而来。在造型上,似犀如麋,跟"格里芬鹿"相关。

塞种:斯基泰人跟鹿关系很大。其艺术里常见鹿的形象。

根据前苏联 B. H. 阿巴耶夫《奥斯梯语与民间口头文学》(1949 年,I·179,198)等书的说法④:

Sacae,sak≈鹿
萨迦,塞克
Scythians≈猎鹿者(或说"拿镰刀的人")
斯基泰人

① 参见马长寿:《乌桓与鲜卑》,上海人民出版社,1962 年,第 172 页。

② 参见〔日〕藤田丰八:《剑峰遗草·犀毗与廓落带》,第 51～64 页;〔日〕江上波夫:《关于师比与廓落带》,《东方学报》第 2 期,1931 年,东京。

③ 参见米文平:《鲜卑源流及其族名初探》,《社会科学战线》1982 年第 3 期,第 212～213 页。

④ 〔苏〕B. H. 阿巴耶夫:《奥斯梯语与民间口头文学》,俄文版,1949 年,第 1 卷,第 179,128 页;引见王明哲:《新发现的新疆阿勒泰岩刻画考述》,《丝绸之路岩画艺术》,第 327 页。

或说，鹿类是塞种—斯基泰人一部的"图腾"；

或说，鹿类同时也是他们猎牧的对象。

这样，"北狄·斯基泰"艺术富含"鹿"的母题可以得到解释。

发现在外贝加尔湖—阿尔泰地区，乃至整个西北亚地带的巨大石柱体雕刻——"鹿石"(olinnye Kameni)，也就有了民族学"依据"。

吉谢列夫认为，其时代约当公元前5世纪～前4世纪①。这正是塞种—斯基泰人在上列地区活跃的时期。

"鹿石"和"鸟喙鹿"的形象"多见于中亚地区，并属于斯基泰活动在这一地区的时代，故又称为'斯基泰鹿'"②；其实，汤惠生说，这应该归属于整个北方草原的动物艺术，"它的分布范围并不局限于中亚地区，在我国除了青藏高原外，新疆、内蒙、甘肃、宁夏等地也均有发现"③(参见卷首彩图)。

据王博、祁小山的介绍和统计——

新疆　约60通

蒙古　450通(其中350通为典型鹿石；据沃尔科夫)

外贝加尔地区　约10通

图瓦地区　30～40通

阿尔泰边疆区　约50通

① 〔苏〕吉谢列夫：《塔加尔文化》，1928年。

② 〔原注〕〔苏〕B. H. 阿巴耶夫：《奥谢梯语与民间口头文学》，俄文版；转引自张志尧：《新疆阿勒泰鹿石之管窥》，《新疆师范大学学报》1988年第1期。

③ 汤惠生：《试论青海岩画中的几种动物图案形象》，《西藏考古》第1辑，1994年，第112页。

南俄草原　约 15 通①

其他如高加索和乌克兰、保加利亚东部也有发现②。

图 325　萨满鹿与"太阳神鹿"

（青海、西藏等地岩画，鹿石图纹。采自汤惠生等）

鹿在萨满世界里是沟通天地的神物，或导引萨满神游的"动物伙伴"；作为"陆兽"或干旱象征，又与太阳崇拜结合。或说，这是神鹿生出鸟喙的原因，其实这跟"格里芬鹿"之造型相关。

宗教学家大多同意，所谓"萨满鹿"，尤其是鹿角，是萨满登天的工具（有时，巨大的"宇宙鹿"一角代表天，另一角代表地）；萨满骑鹿，就是为了升天通灵（参见插图 325）。"在欧亚大陆上

①② 参见王博、祁小山：《丝绸之路草原石人研究》，新疆人民出版社，1995 年，第 273～274 页。

普遍流传的一则著名的有关世界起源的神话中，鹿被描写成'浑身发着白光，高扬着头，长长的角横在背上（案：或说有如鸟翅），半闭着眼睛飞入空中'的形象。因此，鹿又被认为是太阳神"①。有的岩画还把鹿的大角夸饰为光芒四射的太阳（参见插图 326）。

特别是欧亚草原常见的"鹿石"可能是"用来表现沟通天、地与人联系的媒介"②。鹿石上的"飞鹿"常常与格里芬鹿混同，而有尖尖的鸟喙（参见插图 325），那证明它的"一半"已与天空飞鸟融为一体，而"后飞廉使奔属"，半鹰半鹿的奔跑着或蜷息着的四条腿，证明它又是大地的生物，如同"鹿之言陆"的音训那样（参见《楚辞新探》及《楚辞的文化破译》对"飞廉"的读音分析和解码）。所以，往往也生着鸟嘴的"青藏高原岩画中的鹿，都可理解为萨满教巫师通天的助手"③。如今我们又重构了"水鹿"的意象，那么这种神化兼怪化的动物有没有可能暗示着（类萨满宇宙）"天/地/水"三元世界的沟通呢？

大尾羊和四角羊

《西山经》钱来之山（21）、英山（25）、鹿台之山（35）、白於之山（61），都有"羬羊"。

《西山经》："华山之首，曰钱来之山，其上多松，其下多洗石。有兽焉，其状如羊而马尾，名曰羬羊，其脂可以已腊。"（21）郭说，腊音昔，谓"体皴"，皮肤干燥皴裂，或竟"鱼鳞"病。又，郭注："今

---

①③ 汤惠生：《试论青海岩画中的几种动物图案形象》，《西藏考古》第 1 辑，1994 年，第 113 页。

② 王博、祁小山：《丝绸之路草原石人研究》，第 273 页。

图 326　太阳神鹿

（左：蒙古楚鲁特省岩画；右：蒙古布尔根省岩画）

一只驯鹿或驼鹿的大角被巧妙地夸饰为光芒四射的太阳，证明其为“太阳神鹿”。另一只大枝角鹿凝视太阳，阴茎勃起，似乎要从阳火中汲取力量。

大月氏国有大羊如驴而马尾。《尔雅》云：羊六尺为羬，谓此羊也。”(21)（参见卷首彩图）

又《海内东经》郭注：“月支国多好马、美果，有大尾羊如驴尾，即羬羊也。”(328)

宋本《太平御览》卷九一三引作“其胎可以已腊”。此本虽古，颇多错字。“羊胎”固可入药，但此处作“脂”似近理，因可治“体皴”也。

在民俗里，这种羊最大的特征是尾巴割食后能很快再生。

《凉州异物志》：“月氏国有羊，尾重十斤，割之供食，寻生如故。”

“有羊大尾，车推乃行，用累其身。”（参《御览》卷九〇二

引）

《太平广记》卷四三九引《异物志》（饶宗颐云指后汉杨孚作）："月氏（氏）有羊，大尾，稍割以供宾。"

所以，袁珂认为这是"视肉"之类（《校注》第21页）。

案饶宗颐先生已指认羬羊即大尾羊，又说《尔雅》等书所记多采《尸子》有关此羊的记载；其种出自月支（即月氏）。"月支入居秦陇，为时甚早。《汉书·地理志》安定郡，武帝元鼎三年置，其县二十一，有月氏道（道谓县有蛮夷杂居），可证《异物志》之月氏大尾羊，必指羬羊"①。

此亦可证战国前期书《山海经》颇知月氏事。

案《酉阳杂俎》说："康居出大尾羊，尾上旁广，重十斤。又僧玄奘至西域大雪山高岭下，有一村，养羊大如驴。罽宾国出野青羊，尾如翠色，土人食之。"（卷十六）

《初学记》卷二十九引郭义恭《广志》也说："大尾羊，细毛薄皮，尾上旁广，重且十斤，出康居。"盖西域物也。

又引郭璞《山海经图赞》：

月氏之羊，其类在野；
厥高六尺，尾亦如马。
何以审之？事见《尔雅》。

《宋史·高昌传》引王延德《使高昌记》记有此羊：

---

① 《饶宗颐史学著作选·说羬羊》，上海古籍出版社，1995年，第329～330页。

有羊，尾大而不能走，尾重者三斤，小者一斤，肉如熊白而甚美。

在《玄中记》里，则讹变为“牛”。

大月氏有牛，名曰日及，割取肉一二斤，明日疮愈。汉人入国，示之以为珍异。汉人曰：“吾国有虫，大如小指，名曰蚕，食蚕叶，为人吐丝。”外国复不信有之。

《本草纲目》引作“今日割取肉，明日其创则复合也”。无怪乎袁氏称其有如“视肉”，能自我生长也。

谨案：“大尾羊”是俗称，实是绵羊（Ovis aries）的一种。例如见于内蒙古和新疆、青海等地岩画的“大尾羊”（参见插图327），是哈萨克绵羊的优良品种，亦即《山海经》羬羊的主要母型——也有人将其归属于“肥臀羊”（Steatopyga）品种之中。

孙机说，这种羊原产中亚，汉通西域后才传进康居（撒马尔罕）：脂肪尾之大尾羊，“尾上旁广，重十斤”（唐段成式《酉阳杂俎》）。毳毛细软，肉质优良，“其混血种形成了我国现代的寒羊。河北望都1号东汉墓壁画中榜题‘羊酒’处所绘之羊，尾部较肥，尾尖上翘，应属大尾羊，它和商代羊尊所代表的品种不同”①。汉代正多以这种“羊酒”作祭品（见《续汉书·礼仪志》等）。其实至迟到战国时期，“肥臀羊”或“大尾羊”，已在《山海经》、《穆天子传》等书里有所记载，造型艺术中也透露着消息。

日本的榎一雄说，在中亚一带确实有切取大尾羊尾部脂肪肉块做肉干，然后将其缝合，待其重生再取的习惯，人们称之为

① 孙机：《羊·祥·美》，《中国文物报》1991年9月20日。

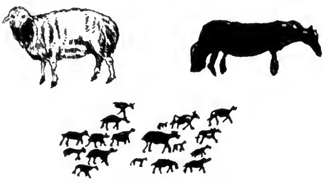


图 327　大尾羊

（上左：绵羊；上右：阴山岩画里的大尾羊；下：非洲岩画里的大尾羊）

大尾羊，可能就是《山海经》的羬羊，《逸周书》里的“嗛羊”（或说“四角”）。其尾大而多脂，可割食或作羊脯，极为肥美，脂可为腊治皴。有些地方割开其尾取脂为食，缝合待其复原。这就是“视肉”式羊尾再生传说的由来。

“脂肉贮藏库”①。这大概就是“割尾重生”传说之由来了。

谢弗说：

> 这种羊并非出自想象，而是布哈拉和吉尔吉斯草原出产的尾巴肥硕的德姆巴羊，著名的阿斯特拉罕羔皮，就是利用德姆巴羔羊皮制作的。从很古的时候起，这种大尾羊就以布哈拉和吉尔吉斯草原为中心，传播到了波斯和叙利亚

① 参见〔日〕榎一雄：《大月氏的大尾羊说》；〔日〕伊藤清司：《山海经的鬼神世界》，第 97 页。

地区。①

“大尾羊”，或说其源于欧亚草原的一种野生“盘羊”。还有一种如今繁衍在淮海平原等地的“大尾寒羊”，则源于地中海东岸的“脂尾羊”。它的尾巴肥嫩丰腴，口味绝佳②。亚里士多德《动物志》(6062・15)提到在叙利亚，绵羊有扁尾阔至一肘者(第393页)。但中国古籍所记正式的名字应是“羬羊”，其形相见于阴山岩画(参见插图326)。但是，如果严格地按照《山海经》字面做“鉴定”的话，它仅仅生着马尾或驴尾般的尾巴，并不甚大。郭赞说是月氏之羊，“厥高六尺，尾亦如马”，即《酉阳杂俎》说的体大如驴者，那应该是有大而螺屈之“盘角”的羱羊(学名 Ovis ammonpull，或 Ovis argali，英名 Argali)。待考。

《逸周书・王会解》说：“北方台正东：高夷嗛羊；嗛羊者，羊而四角。”(下・933)孔注：“高夷，东北夷高句丽(句丽二字或倒)。”四角羊屡见于《山海经》。

《西山经》：“〔昆仑之丘〕有兽焉，其状如羊而四角，名曰土蝼，是食人。”(47)

《北山经》：“〔太行之山〕有兽焉，其状如麢羊而四角，马尾而有距，其名曰䮝，善还，其名自训。”(85)

他如《北山经》北岳之山，有兽如牛，“而四角，人目，彘耳，其

① 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第160页。

② 参见单乃铨：《寒羊来源初探》，《中国畜牧史料集》，科学出版社，1986年，第167页。

名曰诸怀，其音如鸣雁，是食人"(77)。《西山经》玃如，如鹿白尾，"马脚人手而四角"(30)；徼彻也如牛白身而"四角"，其豪如披蓑(54)。

再如《后汉书·南蛮传》："〔冉駹夷〕有五角羊。"(9·2858)

晋任昉《述异记》："成王时东夷进六角羊。"

——皆畸变或夸饰之多角羊(中央电视台曾播出，某地发现畸形个体六角羊)。过去我们以为除个别畸变外，世上并没有四角羊，这是神话上常见的"增加法"，或"前进的夸张"。

然而，至今苏格兰高地家畜公园还喂养着四角羊群体——世界上的事能一概而论乎！(参见插图 328)

高夷"嗛"(羊)音读如"咸"。所以或以为即"臧羊"。

或据《尔雅》，说："嗛者颊里贮食处也。寓木之兽及鼠皆有之。䞢〔羊〕而如嗛，故谓之嗛羊也。"(潘振《周书解义》说，参

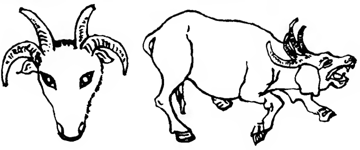


图 328　四角羊

(左：现生种四角羊；右：清人绘《山海经》插图)

《山海经》所见四角或多角动物，许多是"数量增加"式的夸饰，但也有具现实基础者。甲骨文所见"羊"或"美"字，头部有生四角或六角者。或说这是个别的畸变。但现在苏格兰家畜公园确实还养着一群"四角羊"。

下·934)或说此即《山海经·西山经》:"〔钱来之山〕有兽焉,其状如羊而马尾,名曰羬羊,其脂可以已腊。"(21)

这是所谓"大尾羊"(见前)。毕沅新校正说,𪊨、羬音近,这较切合实情。何秋涛说同。所谓"𪊨"的四角羊是高寒地区(东北/西北)良种羊的基因突变群体而被选择"锁定"者。所以当奇物贡献。

陈逢衡《逸周书补注》说羬羊无四角,羥羊则四角,𪊨羊可能是羥羊;但是它们音距太大。

目前我们只知道《逸周书》等记述东北高寒地区也有四角羊或大尾羊。《山海经》所记者则主要在西北。

说不定古代北方高寒山原地带都有这种奇羊。姑附于此。

第三章

平凡的怪物

“不明生物体”似即视肉

《山海经》里有很多怪东西。有的是“蛮野的怪诞”，是不能也不必用“理性”来强作解释的。有的却是“似奇实正”，说破了也就不稀奇，例如所谓四角羊、慑服巨兽的小动物、值得炫耀的灰尘等等，特别是所谓“视肉”，都是实有的“奇物”，只是我们的认识还达不到那样的“诠释水准”罢了。

1992 年 8 月 22 日上午 9 时许，陕西省周至县尚村乡张寨村农民杜战盟，从临近的户县涝店乡永安村北的渭河水中打捞出了一块“不明生物体”，一时传为奇闻。《服务导报》(1993 年 3 月 16 日)等做了报道。4 月 24 日《新闻出版报》周末版头版发表了彭少阳、惠毅的通讯《不明生物体》，据说，1992 年 10 月 28 日，作为海洋生物学家的日本明仁天皇参观并且“触摸”了这个不明生物体，表示了极大的兴趣。

报道称，西北方面的专家认为这是一种世界罕见的大型粘

菌复合体，既有原生动物的特点，也有真菌之特征；中国的记载仅见于唐人陈藏器《本草拾遗》，称之为"鬼尿"，说它"生阴湿地，如尿，亦如地钱，黄白色"，主治"人马反花疮"，办法是"刮取，和油涂之"。1973 年，美国达拉斯加郊区也发现类似奇物，美《新闻周刊》说，"其大如盘，像奶油，淡黄色"。

其实，这就是早在战国时代便有记载的"视肉"。《山海经》，这部中国上古小百科全书对它有多处记载，视之为珍异。例如《海外南经》说，帝尧、帝喾和周文王等所葬的狄山，"爰有熊、罴、文虎、蜼、豹、离朱、视肉"(202～203)。《海外北经》则说在务隅之山，异物里多了个"鸱久"(244)。《海外东经》说嗟丘(嗟丘)有遗玉、青马、视肉、杨柳、甘柤、甘华，"百果所生"(251)。《淮南子·地形》则说类似的东西出产在"昆仑、华丘"(上·148)。汉高诱注："皆异物也。"视肉下注云"其人不知言也"，似乎把它当做一种不会语言的生物。《海外西经》说守卫神山昆仑的异兽开明之北(299)、之南(303)都有视肉等奇异生物。《大荒东经》说东北海外有视肉等奇物，"百谷所在"(357)。晋郭璞注云："聚肉有眼。"(358)《大荒南经》说舜与叔均所葬的赤水之东、苍梧之野有文贝(紫贝)、委维(委蛇)和视肉等奇物(365)。其后，帝尧、帝喾、帝舜所葬的岳山(郭璞云即狄山)也有视肉等物(380)。盖犹之山(384)，南类之山(385)，皆有是物。《大荒西经》沃民之所，"凡其所欲，其味尽存"；奇物里有视肉(397)。《大荒北经》则说东北海之外，大荒之中，帝颛顼与九嫔所葬的附禺之山(前作务隅之山，应即鲋鱼之山)，其"大物、小物"里有黄蛇、视肉等，"皆出卫于山"(419)。

以上记载除个别外都说视肉出在西北或东北山中，与发现大型粘菌的地区基本相合。记载虽多说"山"，但视肉曾与"文贝"等同举，可见它也可以在水里生存。上古人视之为珍稀神

异，多出现在神话人物居所或葬地。可见《山海经》里确实有不少人们以为虚无空有的“怪物”，却是真实存在的东西。

更重要的是它的形态与生物特征。晋人郭璞注说：“聚肉，形如牛肝，有两目也。”(204)这跟褐黄色的大型粘菌形如海蚌相似，大致是椭圆形体，色泽亦似。所谓有两目，是后人对“视肉”之“视”的附会解释，还可能是对它“局部呈珊瑚孔状”的误认。

宫玉海先生也较早认识到“视肉”就是“粘菌复合体”。他说：“这种东西，1973 年美国达拉斯加城郊外，和 1992 年陕西省周至县尚村乡均有发现。这种粘菌复合体，作为一种天然食品，应该是取之无尽，用之不竭的。”①他还认为，《神异经》里“食一片，长一片”的“追〔复〕脯”，也是“视肉：粘菌复合体”②。后者见郝笺据《初学记》卷二十六所引《神异经》（见下）。

视肉最重要的特点是能快速地“自我生长”，如郭注所说，“食之无尽，寻复更生如故”。清代郝懿行《山海经笺疏》认为，《神异经》（《初学记》卷二十六引）所说“西北荒有遗酒追复脯焉，其味如獐，食一片复一片”，可能就是一种视肉。大型粘菌也可切片炸来吃，味道还颇鲜美，而且三天就从 23·5 公斤长到 35 公斤，不受割食影响。据说目前它在自来水中“以 3%的增长速度生长”，科学家们“还没有发现哪种生物能像粘菌这样在水中生长得这么快”，其生物特性与视肉基本吻合。名从原有，学界通例。西北发现的“不明生物体”，似应定名为“视肉”。

又，晋郭璞《山海经图赞》描写视肉说：“聚肉有眼，而无肠胃；与彼马勃，颇相仿佛；奇在不尽，食人薄味。”无肠胃、割不尽，皆如大型粘菌。形如“马勃（屎）”，跟《本草拾遗》所谓“如屎”也

---

①② 宫玉海：《〈山海经〉与世界文化之谜》，第 10 页。

一致。所谓"薄味"大概指煮了吃便"没有什么味道";炸食才"真好吃"。

案明李时珍《本草纲目》引江邻几《杂志》云:

> 徐积于庐州河次,得一小儿,手无指,无血,惧而埋之。此《白泽图》所谓"封,食之多力"者也。

这像是把"视肉"妖异化。《纲目》又引田汝成《西湖志》:

> 董表仪砌屋掘土,得一肉块衔土,云"太岁"也。弃之,亦无害。

李时珍很敏锐地将此二者跟《山海经》及郭注"视肉"联系起来,说:"此皆'封'类可食者,但人不知耳。"所谓"封",指的是一块胖"肉",似羊若狗如猪而又不成形状者。疑所谓"土之怪坟羊"乃至"方羊"、"方皇"等,皆从"视肉"之"封"化出。事过繁,另详。

《本草拾遗》、《本草纲目》等曾把此类原质体生物(粘菌)收入,可见其有药用价值。

据《文摘报》报道,武汉退休干部、中医世家的周万顺在1963年就将类似的"肉团"培植成功,"现在我家里有几十缸"。

据称,他把患骨结核症的女儿喝的某种中药残液倒进瓦缸,不久即生"霉",变成一团"肉"。他将其熬成汤汁,治好了女儿的病。"周万顺不断探索,不断取得成效。30年来,周万顺治愈的疾病达25类,病人(危重病)多达50多人。"(《湖北日报》1993年10月31日)这种"肉"是否即是上述"粘菌"或"视肉",能否/怎样治病,都不清楚。要用以治病,却要慎重又慎重。

窃尝疑"视肉"古应作"息肉"，指其生息无尽，犹如鲧禹用来治水的能够自我生长的神土"息壤"，盖从其割取部分不危及整体生存的"粘菌"特征附会、夸饰而出。

息(心纽职部)、视(禅纽脂部)，上古音相去甚远；但在某些方言里却基本同音，只是声调不同。其语音关系，有待阐明。

《灵枢经·邪气藏府病形》说："若鼻息肉不通。"《说文》卷四肉部："腥，星见食豕，令肉中生小息肉也。"息肉均指"自作主张"地生出的赘肉，跟"视肉"自我生长、割之不尽的特点相合。

流黄之国出产尘土

《山海经·南山经》说《南次二经》之首曰柜山，"西临流黄，北望诸毗，东望长右。英水出焉，西南流注于赤水，其中多白玉，多丹粟"(8)。所谓"流黄"，疑出西域某火山之传闻。

《山海经·海内西经》正说："流黄酆氏之国，中方三百里，有涂四方，中有山。在后稷葬西。"(292)前面说后稷葬"在氐国西"(291)，可见其在西部。

《山海经·海内经》插入错简："有国名曰流黄辛氏(郭注"即酆氏也")，其域中方三百里。其出是尘土。有巴遂山，渑水出焉。"(454)

国出"尘土"，似不可解，其实正是指富含"流黄"成分的火山灰。火山暂熄之际，火山灰铺天盖地，无孔不入，即所谓出"尘土"也。

郭注言其"殷盛"，参之《淮南子·地形》流黄"沃民"(上·150)并举，国土"殷盛"也非不可解。盖火山灰极为肥沃。火山近处有"乐园"，这是耐人寻味的——此与肥腴丰饶茂盛密不可

分。

这一节，前人多读不懂。

杨慎《补注》说，"出是尘土，言其地清旷无嚣埃也。"恰恰相反。郝氏笺疏云："言尘坌出是国中，谓人物喧阗也。"更是牵强。袁氏以为不管是有尘还是无尘，"俱非上古种落所有景象也"(454)；所以赞成清蒋知让之说，"麈土"二字，是"麈"(大鹿)字的误割，化一字为二字。此说甚辩，无奈"流黄"与"尘土"相应，似奇实正。

晋张华《博物志·异产》记石流黄。今按通行本(范宁校注)及《太平御览》卷987所引并录如下：

范 校 本	《御览》卷九八七引
徐公曰：西域使王畅说石流黄出足弥山，去高昌八百里，有石流黄数十丈，从广五六十亩。有取流黄，昼视孔中，上状如烟而高数尺。夜视皆如灯光明，高尺余，畅所亲见之也。言时气不和，皆往保此山。(第26页)	西域使王畅说：石流黄出且弥山，去高昌八百里。有石流黄，高数十丈，纵广五六[十]亩。有取[石]流黄孔穴。昼视其孔，上状如青烟，常高数尺(案：此系离火口较远之小孔穴，以便采硫)。夜视，皆如燃灯，光明高尺余，畅所亲视见也。且弥人言，是时气不和，皆往保此山，毒气自灭。

所谓"石流黄高数十丈"者，即火山灰(或烟)上腾之状，也就是"出是尘土"的意思。

关于"石流黄"，《御览》卷九八七引《吴氏本草经》说："治妇人结阴。能化金银铜铁。"

《重修政和经史证类备用本草》(宋唐慎微原著)说：

> 石硫黄，味酸温，大热，有毒。主妇人阴蚀，疽痔，恶血。坚筋骨，除头秃。……能化金、银、铜、铁、奇物。生东海牧羊山谷中，及太山、河西山，矾石液也。①

这里提到"河西"，但没有讲到"且弥山"的产品。此书引《太清服炼灵砂法》说："石流黄，本出波斯国南明之境。禀纯阳火石之精气而结成。质性通流，含其猛毒药品之中，号为'将军'。功能破邪归正，返滞还清，挺立阳精，消阴化魄。"② 其他如陶弘景等多说出在东南亚的林邑、扶南，名"昆仑黄"。此"昆仑"当然是唐以后所谓"南昆仑"，所谓"海外昆仑"，出"昆仑奴"的昆仑。

谢弗说："在许多世纪中，硫磺由船舶从印度尼西亚运来，以满足以上的种种用途。这些硫磺很可能是在印度尼西亚的火山地区采集到的。"③

但上述记载证明，新疆地区产有硫磺。西域肯定也是输入硫磺的重要地区。

又，《南山经》云，令丘之山，"无草木，多火"。郝疏引《括地图》："神丘有火穴，光照千里。"《楚辞·大招》："魂乎无南，南有炎火千里只。"《抱朴子》："南海肖丘有自生之火也。"或以为这也指硫磺或"硇砂"自燃。徐南洲指出这不是森林火灾，而是天然气自燃，正因"常有天然气喷溢，才烧得此山草木不生"④，可谓精彩之论。

---

①② 《重修政和经史证类备用本草》(影张氏原刻晦明轩本)，人民卫生出版社，1957年，第102、103页。

③ 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第477页。

④ 徐南洲：《〈山海经〉——一部中国上古的科技史书》，《山海经新探》，第256页。

这种由火山熔岩形成的石流黄（或硇沙，出波斯语 nushadir）在某些文献和传说里被神秘化，有的还说是石骆驼的尿液甚臭。但有的史书说，"服之发齿已落者能令更生，病人服之皆愈"。

案：魏晋人服食的"药石"中包括硫磺，就因为它的微剂量含有多种矿物质或微元素，有某种治疗与保健功能。《太平御览》卷七九七引《释道安西域记》（案即《释氏西域记》）说：

> 枸夷（案即龟兹）国北，去城数百里，山上有石骆驼，溺水滴下，以金、铜、铁及木器、手掌承之皆漏，服之令人"身臭"，"毛皮尽脱"得止。其国婆罗门守视。

按照下引《酉阳杂俎》，这中间应读作"服之，令人身'臭毛皮'尽脱得止"，但道安时可能已被误解，姑依前人句读记录如上。硇沙其所以称为驼溺者，实因其即氯化阿摩尼亚，气味如尿，腐蚀性极强。

又，《太平广记》卷三九八引《洽闻记》明确说它出和田北五天行程处："于阗国北五日行，又有山，山上有骆驼溺水滴下，以金银等器承之，皆漏，人掌亦漏；唯瓠取不漏。或执之，令人身臭，皮毛改。"（8·3192）

硫黄在古人心目中的疗效是去体臭并且令黑毛脱，洁净，毛发更生（这是"长生不老"甚或"成仙"的初级阶段）。这，看《隋书》和《酉阳杂俎》等就能明白。但是由于表达或传抄的讹误，变成"令人身臭毛皮尽脱得止"或"令人身臭皮毛改"——起码也应该是：令人"身臭"和体毛太密或"皮毛脱"这两种病情得到制止或缓解（或是令身上过多的毛脱落，洁白如玉）。

"硫黄：石驼溺"，此亦见于唐段成式《酉阳杂俎·物异篇》，

意思非常确定。

石驼溺，拘夷（龟兹）国北方有石驼溺，水溺下以金、银、铜、铁、瓦、木等器盛之皆漏，掌承之亦漏。服之令人身上臭毛落尽，得仙。出《论衡》。（方校本，第 98 页）

这因为它有一定的腐蚀性或“漂白”功能。《毛篇》又讹传为貊泽膏。

貊泽，大如犬，其膏宣利，以手所承及于铜铁瓦器中贮，悉透，以骨承则不漏。（第 160 页）

松田寿男说：“这个石骆驼之溺水，即《酉阳杂俎》之石驼溺水，如果盛在金属木器等容器里，据说会漏掉。我们最好读一下记载下来的其药效，这与石硫黄的‘能坏五金’的性质和‘服能除万病’的效用不是完全一致吗？”①

这种被神秘化的美容健身益寿延年“仙药”石硫黄或硇沙可能就是《山海经·西山经》里黄帝“玉膏”的谜底。峚山多白玉

是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五岁，五色乃清，五味乃馨。黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳。瑾瑜之玉为良，坚粟精密，浊泽有而光。五色发作，以和柔刚。天地鬼神，是食

① 〔日〕松田寿男：《古代天山历史地理学研究》，陈俊谋译，中央民族学院出版社，1987 年，第 226 页。

是飨;君子服之,以御不祥。(41)

这段韵文表述齐鲁方士成神升仙的幻想,暴露出后世"服食"之权舆。原来早期的"玉食"是包含服食火山熔岩制作的药剂的。玉膏即含有石流黄或硇砂。火山凝浆未冷却时,翻腾热炽,"沸沸汤汤";冷却后略带光泽,"浊泽而有光",被混同为玉。如郭注所说,沸汤为"玉膏涌出之貌";服食能祛病延年,《河图玉版》所谓"少室山,其上有白玉膏,一服即仙"者也。而且佩带起来还能辟邪远害。跟《酉阳杂俎》等书所说能去臭秽,或"得仙"完全一样。

怪鸟、神鸟的真相

殷商认为凤鸟是风神——大鸟与大风往往并起,所谓大凤即大鹏即大风,这已由闻一多等人做过充分论证。郭沫若《卜辞通纂》发现"帝史凤"的尊称,更证明凤鸟以风神而为天帝的使者,此亦为学界所熟知。问题只在甲骨文"风"字或从"雚"写作——

(飌)

《周礼·春官·大宗伯》以槱燎祀司中、司命、飌师、雨师。"风"(师)的写法跟卜辞一致。"风"字为什么从"雚","雚"是不是鸟,又是什么鸟呢?

一般字书上多把"雚"说成"鹳",是一种水鸟,学名 Ciconia

boyciana。这并不错，而且，风雨相连，风师和雨神往往互兼，“屏翳”雨神，但也有说是风师的。

从“雚”或从“萑”从“隹”的《大濩》之舞就是殷商祈雨舞①。

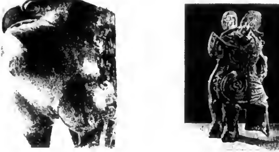


图 329 神圣的鸱鸮

(左：庙底沟文化陶鸮；右：商代鸮尊)

许多民族不以猫头鹰为怪而以为神。从原始时代到殷商都有鸮神精美的造像。印第安人也崇拜鸮神。中国西南民族以其为雷神鸟，能够辟邪。或说，它代表“死亡—生命”大母神，或“夜间的太阳”。

但是，“雚”字像巨目有毛角，如卜辞所见：

(《粹》147)

应该是猫头鹰的形象。但其字省变或讹变为“萑”(至少，

① 参见萧兵：《濩是祈雨舞》，《求是学刊》1981 年第 3 期；《黑马·濩舞的民俗学研究》，时报文化出版公司，1991 年，台北，第 205～209 页。

雚、萑二字在上古某一时期是相通的)。《说文》卷四隹部说:“萑,鸱属。”其字上部像“有毛角”,而“所鸣其民有祸”,正是“雚:猫头鹰”的本相。明李时珍《本草纲目》就认了出来,说:“雚字像鸟巨目有角形也。”(“巨目”或作“头目”)“雚:鸱鸮”在战国秦汉以后多是被视作“祸鸟”的,也称“怪鸟”①。甲骨文雚就或“用为观”(《编》4·12·0506)。《吕氏春秋·本味篇》雚水,《山海经·西山经》便作“观水”。“观”在一定条件下因为“祸”,如《天问》“上帝降观”②。

然而殷商人不像战国秦汉以后人那样把猫头鹰看做“祸身”,相反还敬之如神,器以为美③。我们的《傩蜡之风》“委随食观”节就举出好几件商器,都是鸱鸮的造型,而美轮美奂(参见插图 329 及卷首彩图)。

其实许多古族崇拜枭神。希腊女战神雅典娜曾化形猫头鹰。奇穆印第安人也有“鸮神”造像(参见插图 330)。

《山海经·南山经》:“有鸟焉,其状如鸠,其音若呵,名曰灌灌,佩之不惑。”(6)鸟出青丘之山,东夷展延区。

此鸟的母型有两种可能:一是斑鸠之类或鹳鸟之类,能呼雨或激水,是殷商《大濩》之舞祈雨巫师扮演的神鸟,所以郭注说,或作“濩濩”,暗指《濩舞》之鸟。

二是鸱鸮类。“鹳”字大目而有毛角,与“萑”(鸱鸮)互讹。其音若呵,郭注“如人相呵呼声”,正是鸱鸮夜鸣如“和”若“呼”之声。古人食枭,以为美味,称为“鸮炙”(枭、鸮是不同品种的猫头鹰)。《吕氏春秋·本味篇》就说“肉之美者,獾獾之炙”(高注“鸟名”);獾獾者,灌灌也。

殷人视鸮若神,它夜行不迷,所以“佩之不惑”。

---

①②③ 参见萧兵:《观是猫头鹰》,《社会科学辑刊》1980 年第 4 期。

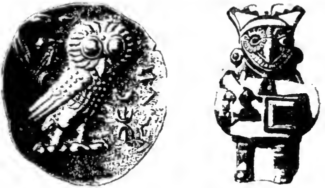


图 330　外国的猫头鹰造像

（左：智慧女神雅典娜的化身；右：秘鲁陶壶“鸮神”）

世界上有些民族因为猫头鹰吃老鼠、吃毒蛇，把它当作益鸟，有的还祀之为鸟神。美丽、勇敢、纯洁的智慧女神兼雅典守护神和战神雅典娜，就有猫头鹰的化身。

灌灌之鸟“如鸠”而不似鸮者。

《西山经》白於之山，“其鸟多鸮”(61)，郭注：“鸮似鸠而青色”(61)，从此可见古人对于——

如鸱/如鸮(或枭)/如鸠

之鸟多予混淆而不严加区别，也许认为它们相互间可能转换也说不定。

从而可证灌灌之鸟确实可能是鸱鸮的一种变体。范明三说，中国西南民族(尤其羌族)把鸱鸮当成“雷神鸟”尊敬(《岭表

录异》等说，他们或养枭以逐鼠如饲猫)，因为它能辟邪逐恶①。彝族还传说，"夜猫精"变成"鹰嘴铁人"，拔下羽毛当箭，射落多余的六个太阳②。可见其为酷热的敌人：雷或雨。殷商的鸮形器或鸮纹多间以雷纹。雷、雨相关。

作为雷神鸟，类鸱鸮神鸟是可能致雨的，像商羊、鹳鸟、焦明那样成为雨神鸟与《大濩》鸟舞之主角(或其母型)。

《中山经》岷山，"有鸟焉，状如鸮而赤身白首，其名曰窃脂，可以御火"(157)；御火者雨禽水鸟也。

王昆吾揭示，"雚：鸱鸮"是东夷或商民族的特有"崇拜物"，从根本上解决了"风"字或从"雚"的困惑或因由。他以为，"雚"是"玄鸟的主要原型"(其实至多是母型之一)，既是"图腾鸟"又是"太阳神"(司掌夜间的太阳，此说颇独到)；"风"字的月(凡)符即"雚"(似乎还是旧说音符"凡"即"帆"较为稳妥)，殷人祭礼"灌"(祼)即雚之祭典③。事过繁复，这里只摘录有关"雚：风神"的论述如下：

> 当商民族将风比拟于鸟之时，雚又成了商民族的风神。……"风"字上的"月"(凡)等同"辛"符或"丵"符一样，是代表某种神性的符号；此种神性即作为帝使以告时的神性。……根据甲骨文中"风祸"、"宁风"一类语句，可以知道作为风神的雚，是人们所崇拜的一种厉神。故在春秋时代，

① 参见范明三：《中国的自然崇拜》，香港中华书局，1994年，第200页。

② 参见《中国民间故事选——风物传说专辑》。又见①。

③ 王昆吾：《中国早期艺术与宗教·鸡彝和斝彝》，东方出版中心，1998年，第78～79页。

"雚"被用作军阵之名。……由于雚是夜鸣求日之鸟和日衰则不鸣之鸟，故古人把它作夜间太阳的象征或秋季太阳的象征。①

这些见解都颇精辟。

殷商先公先王或以太阳神、太阳鸟神兼司风雨（帝俊以"太阳（鸟）"鹓鹔亲掌东风便是著例）。上甲微一称"昏微"（《楚辞·天问》，或以《殷本纪》之"冥"当"昏"，其谊实同），可能也是"夜间的太阳"。试看《天问》"昏微遵迹，有狄不宁；何繁鸟萃棘，而负（妇）、子肆情"，昏微似即萃棘之繁鸟，其写法各异：

繁鸟（《楚辞·天问》）
繁鸟（《广雅·释鸟》）
蕃〔鸟〕（《山海经·北山经》，郭注或云即"鸮"）
凡鸟（后世俗语）
鷩〔鸟〕（《山海经·北山经》，郝云即"鴖"若"昏"）

按照王昆吾理论，"凡/鸟"组合成"凤"，成"飙"，成"飆"（鸱鸮），岂不与鷩鸟以鸱鸮而司夜、掌风、理水并兼掌"夜间的太阳"若合符契？——这样，"昏微"（上甲微）曾以"夜晚的神鸟"兼为南方风神，也便得到理论上的支持。

《山海经》鸱鸟、鸮鸟或鸱鸮之鸟形状多怪异（也许这三种鸟有区别，《西山经》白於之山多鸮，郭云似鸠而青色）。

《西山经》三危之山，"有鸟焉，一首而三身，其状如鸫，其名

① 王昆吾：《中国早期艺术与宗教·鸡彝和斝彝》，东方出版中心，1998 年，第 78～79 页。

曰鸱"(54)。这是一种猛禽,郭注音洛,"似雕,黑文赤颈"。前此天帝之山,"有鸟焉,其状如鹑,黑文而赤翁(《说文》卷四云"翁,颈毛也"),名曰栎,食之已痔"(29),即此鵅鸟(郭注音砾,一音之转),它也是猛禽。

《山海经》"三身/三首/三足"神物其身、首、足可因"三"的神数(这又跟三危有三青鸟相应)而相置换,例如三头鸟可转化为三足乌,而三身神又可转变为三头神,等等。

但这里的"鸱"肯定以猫头鹰为主干。

而鼓神("瞽叟")所化为的"鵕鸟"("帝舜:帝俊"的化身)竟亦"如鸱","赤足而直喙,黄文而白首,"其音如鹄;见则其邑大旱"(42~43)。

这样有意无意地把鸱之类神禽怪鸟往"最高的"神鸟身上拉(就好像三身之鵅可能化为三足乌那样),暗示着这是鸟祖灵东夷的神话在播散和"转移"。而周以后则颇见以之为"祸鸟"①。

《西山经》崦嵫之山有鸟,"其状如枭而人面",也是"见则天下大旱"(65)。

《南山经》:"〔令丘之山〕有鸟焉,其状如枭,人面四目而有耳,其名曰颙,其鸣自号也,见则天下大旱。"(18)

猫头鹰,被认为兼司雨旱;转化为"灌灌",即《大濩》舞仪神鸟,可以致雨。

"四目"、"四面"多属太阳神意象,象征日光四射。《傩蜡之风》已详细论证四目之方相与旱魃之互通性。

猫头鹰司掌"夜间的太阳",昼见或不时之出,可能造成天下

① 参见萧兵:《观是猫头鹰》,《社会科学辑刊》1980年第4期。

大旱。

而且《西山经》那"如鸱"之鸟也是"见则其邑大旱"—— 鹓鸟正是帝俊所化的"最高的"太阳神鸟啊。

成书于战国时代的《山海经》已经开始将鸱鸮之类丑化、恶化、妖化，尽管还有一大部分可以赐祥疗疾，但明明是太阳神鸟却强调其致旱；仅仅是"宵飞而夜伏"(象征黑夜并且司掌"晚上的太阳")，就暗示它代表病亡或导致覆亡。最明显的如《海外西经》说：

> 𪆁鸟、鶬鸟，其色青黄，所经国亡。在女祭北。𪆁鸟人面，居山上。一曰维鸟、青鸟、黄鸟所集。(217)

郭注："此应祸之鸟，即今枭、鸺鹠之类。"这就跟战国秦汉的迷信差不多，以其为"鬼车：九头鸟"之母型矣。这种奇鸟有时能与怪鱼相互转化。《北山经》：

> 谯明之山，谯水出焉，西流注于河。其中多何罗之鱼，一首而十身，其音如吠犬，食之已痈。(69)

清吴任臣《山海经广注》引《异鱼图赞》："何罗之鱼，化而为鸟，其名休旧；窃糈于舂，伤陨在臼；夜飞曳音，闻舂(雷?)疾走。"这就是所谓"鬼车：姑获：九头鸟"(参见卷首彩图)。袁注引王崇庆说："何罗之鱼，鬼车之鸟，可以并观。"其音如犬吠。这是猫头鹰的怪化。"休旧"就是"休留"、《说文》卷四隹部作"雔旧"，《海外南经》作"鸼久"。

《山海经·北山经》饶山，"其山多鹠"(97)，郭云"未详"；又引或曰，"鸺鹠"也；即"休旧"。其名称与"枭：鸮"有一些相似。

《海外西经》"维鸟"不知其称所自。然而《大荒西经》说：

有玄丹之山。有五色之鸟，人面有发。爰有青鴍、黄鷔，青鸟、黄鸟，其所集者其国亡。(405)

袁珂指出，它们跟《海外西经》的祸鸟是对应的。

青鸟：鴍鸟：青鴍
黄鸟：黄鷔：鶬鸟

它们都是"人面枭"(或"猴面枭")而有发(发簇)，色彩前偏青，后似黄，驳杂斑斓如"五色"——但统统带来病亡和灾难。

其实，我们曾反复论证，"九头鸟"的形象早就出现在《山海经》，未经丑化，保持着夷殷祖灵——太阳神鸟的重要特质。《大荒北经》有神名"九凤"，它"九首，人面鸟身"(426)。我们知道，"鹏：凤"同音，大鹏或大凤的首要母型是鸟中巨无霸的鹰鹫——鸱鸮被认作猫头或人面之"鹰"，是它的袖珍版；所以确如王昆吾所说，是鹏凤的一种母型。然"九凤"就是九鹰，就是九头神鹰，就是九首猫头鹰——后来称为"九头奇鸧"或"九仓：鬼仓"或"(九首)鬼车"，并且彻底对转为恶鸟(参见卷首彩图)。

但"九凤：九首猫头鹰"具有人面，而且是"神"，与之相应或相当的神鸟是：

句芒
九婴：句婴：枸婴

只是"九婴"在《淮南子》等书里已怪化为"水火之怪"，为后

羿所射了(后羿也射过"大风"即大鹏鸟),跟西方的格里芬怪鸟有些相似(参看"中亚草原之路七种人"章)。

对于怪化的鸱鸮"鬼车"的迷信,使人想起阿伊努人(Ainu:虾夷)萨满教里会变成精灵的"卡瓦维"鬼鸟。

> 卡瓦维是一种雌鸟,雄鸟称为"乎尼"。说它是鬼鸟,是由该鸟的叫声所致,因为这种鸟仅在晚上啼叫,人们不了解它的形体,阿伊努人也没法形容。它的啼叫可能是死亡的预兆,也许招致疯癫或死亡。①

还有一种"邪恶萨满"所驱使的恶灵鸟更像猫头鹰。据称,"这些邪恶的精灵会化身成为鸟儿,飞到可能被他们陷害的人的地点。这种鸟的样子像鸢,爪长,眼大像猫眼,颜色红棕,微带金色"②。这不是很像"其色青黄,所经国亡"的狖鸟、鶬鸟吗?

有如狖鸟,"类鸱鸮"的形象常见于《山海经》。尤其是半人格化的鸮类怪鸟,神鸟——它们多具人面。

> 《南山经》:"〔柜山〕有鸟焉,其状如鸱而人手,其音如痺,其名曰鴸,其名自号也。"(9)

或说人面。清人插图即为人面鸟(此似"猴面枭",参见卷首彩图)。

---

①② 〔美〕E. Q. 蒂尔尼:《库页岛南部西北海岸阿伊努人的萨满教》,李坚尚译,《民族译丛》1983年第2期,第36、41页。

《西山经》皋涂之山“数斯”（音近竦斯）之鸟则“如鸱而人足”，“食之已瘿”（郭注或作“痐”）。

“鸩”疑丹朱化身。尧放丹朱于南方。所以，此鸟“见则其县多放士”(9)。这里也暗含丑诋之意。

《西山经》崦嵫之山，“有鸟焉，其状如鸮而人面，蜼身犬尾，其名自号也；见则其邑大旱”(65)，此与《南山经》人面四目之颙，“见则天下大旱”相似。参上。

同经复州之山，有鸟名跂踵（或作企踵），一足彘尾，其状如鸮，而“见则其国大疫”(162)，同样视作祸殃。

《西山经》：“〔羭次之山〕有鸟焉，其状如枭，人面而一足，曰橐𩇯，冬见夏蛰。服之不畏雷。”(26～27)

一足似商羊鸟。葛兰言说，中国的足踏风箱使人想起独足鸟。

郭云：“著其毛羽，令人不畏天雷也。或作灾。”(27)伊藤说，这是因为“橐𩇯”的读音像雷声，又似风箱吹火，所以疑其为“雷”而可辟雷。枭为西南民族“雷神鸟”，同类相斥，故可制雷。又如，案：

蝙蝠：鶌鸟：寓鸟

古人或视为“雷（神）鸟”。《西山经》有鶌鸟，“可以御火”。《北山经》虢山（或作号山）有“寓”鸟，“状如鼠而鸟翼，其音如羊”，郝笺指出，“盖蝙蝠之类”。它“可以御兵”。

猫头鹰跟蝙蝠都是夜间飞行动物，古人或将其混淆，或以为可以相互转化，并且都曾被当成雷神（雷字或从畾）。

马王堆《帛画》中段华盖下有一鼠须的"蝙蝠"①,或系雷神②。

却有人以为是鸱鸮,象征"死亡"③。可见其相似。

夜飞的鸱鸮,古人或混淆于蝙蝠,或者说常把蝙蝠看做"夜行的神鸟"。《山海经》对蝙蝠之类的飞翔有极独特的想法(虽然他们还不知其为哺乳类而以之为怪鸟)。

当扈 其状如雉,以其髯飞 食之不眴(瞬)目(《西山经》59) 郭注:"髯,咽下须毛也。"

寓鸟 状如鼠而鸟翼,其音如羊 可以御兵(《北山经》70) 郝笺:"盖蝙蝠之类。"

耳鼠 其状如鼠,而兔首麋身,其音如嗥犬 以其尾飞 食之不眯(眯?)(《北山经》71) 郭注:"或作髯飞。" 郝笺:"疑即《尔雅》鼯鼠夷由也。耳、鼯、夷并声之通转;其形肉翅连尾足,故曰尾飞。"

飞鼠 其状如兔而鼠首 以其背飞(《北山经》87) 郭注:"用其背上毛飞,飞则仰也。"

古人知道蝙蝠几乎盲目,却飞翔自如且快速,从不碰撞;于是设想其用某种毛羽或触须来"定位"——这样就奇异地猜测到

---

① 参见萧兵:《楚辞与神话·马王堆帛画与楚辞神话》,江苏古籍出版社,1987年。

② 参见林河、杨进飞:《南方民族神话、楚辞与马王堆汉墓飞衣帛画比较研究》,中国少数民族神话讨论会论文集,1984年,中册,第134页。

③ 参见孙作云:《长沙马王堆一号汉墓出土画幡考释》,《考古》1973年第1期,第57页。

蝙蝠类能以毛髯“发出”并“接收”超声波之秘密。

《山海经·东山经》:“有鸟焉,其状如鸟而鼠毛,其名曰蚩鼠。见则其邑大旱。”(巴蜀本,第122页)

《说文》作“鼣鼠”,而似鸡,鼠尾。这显然还是蝙蝠之类的异变。范明三指出它正是“鼯鼠”(Petaurista leucogenys),而见《尔雅·释鸟》等。也称飞鼠。《荀子·劝学篇》与《韩非子·五蠹篇》等所说的“五技鼠”,亦称“鼫鼠”者疑亦此类。范说,“今日甘肃特多小种鼯鼠,名鷉鼠(Sciuropterus momonga),司马相如《上林赋》所说‘飞蠝’即此物,又称‘飞鼠’”,见于前引《北山经》。甚至甘南“鸟鼠同穴山”(同样见于《山海经》和《书·禹贡》等),也因此得名①。

《北山经》还有奇鸟,叫“鸄鹛”,郭注:“般、冒二音,或作夏也。”(83)也许是说可单称为“夏”,或作“般夏”。郝笺疑即《大荒南经》之鹰贾,郭云鹰类(古人视鸱鸮如鹰,故称“猫头鹰”)。《水经注》引《庄子》有雅贾,亦是鸟类。

此鸟其状如鸟而人面,可能也是“猴面枭”的“人面化”(参见卷首彩图)。但鉴定指标却应以其“宵飞而夜伏”(82),郭注指明是“鸺鹠之属”,鸮类也;“食之已暍”,郭氏说指“中热”(暍音谒),袁氏引汪绂云:“今鸺鹠亦可治热及头风。”盖以之入药,或食其肉。可证其皆猫头鹰之属。

还有一证。《中山经》首山之机谷,多䲃鸟,“其状如枭而三目,有耳,其音如录(郝云即“鹿”,《玉篇》作“音如豕”)”,此鸟食之亦可“已垫”(132),汪绂云:为“下湿病”。可见其亦枭类怪化而可疗疾。

前引《东山经》的蚩鼠,实是“鸟”,“其状如鸟而鼠毛”,更显

① 范明三:《中国的自然崇拜》,第206页。

然是蝙蝠，或被误为“猫头鹰”，又对立转化为旱神，“见则其邑大旱”。

《西山经》黄山有“鹦鴞”（袁注即鹦鹉），“青羽赤喙，人舌，能言”，其状却也“如鸮”（31），好像《山海经》喜欢把神奇的鸟跟鸱鸮联系在一起。

前引《海外南经》狄山，帝尧葬于阳，帝喾葬于阴，自是东夷圣地，爰有奇兽异禽，其中“鸱久”（203），郝笺说应即《说文》卷四隹部之“雖旧”，即鸺鹠，猫头鹰的一种。

综上，《山海经》鸱鸮类或类鸱鸮的神鸟多具如下神话学特征：

（1）形状怪异，头足身“增饰”，多为“三”；

（2）除《中山经》一足彘尾而“如鸮”的跂踵鸟，“见则其国大疫”（162）之外，多属祥鸟者不为少，辟除恶害或控驭水旱，所谓见则大旱是因为它作为（夜间）“太阳神鸟”而能司掌雨旱或水火，但亦颇见以之为“祸鸟”者；可知其已开始“丑化”、“妖化”；

（3）以鵸鸟如鸱例之，多与东夷神话、宗教相涉；

（4）其作“人面（鸟）”者，表示其已人格化、祖灵化。其母型或“误读”的原由是其或指“猴面枭”；

（5）以其为食或入药至迟起于东周，但这跟采食所谓“图腾精华”也不矛盾。若鸟形之王亥亦“两手捧鸟，方食其头”。

鸟祖灵群团“夷殷”的另一名称“商”也可能与神鸟发生粘连。

> 天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。（《诗·商颂·玄鸟》）
>
> 有娀方将，帝立子生商。（《诗·商颂·长发》）

可见“商”作为族团是由天帝命令其使者玄鸟(或其神化:凤凰)自天而降,(赐卵)圣处女而“生”下来的(具体特定之圣子为“少皞:契:挚”)。

“鹔”见于卜辞,是一种星。商亦见于卜辞。

童书业氏说,商(或作鹔),可能是“以鸟为图腾的遗迹”①。

潘鼐说:“武丁时代的甲骨片中,曾见‘鸟’、‘火’与‘鹔’星的名称,商人以鸟为图腾,‘鹔’大概就是‘鸟’。”②

何光岳说:“商朝,这是鸟夷族在历史上建立的第一个国家。商的名义也即鹔鸟。”③

何光岳又说,“鹔”应该就是商羊鸟。它是一种水鸟,雨鸟,《孔子家语》引谣所谓“天将大雨,商羊鼓舞”。

> 《临海志》:“〔商羊〕独足,文身,赤口,昼伏夜飞,或时昼出,群鸟噪之,惟食虫豸,不食稻粱,声如人啸,将雨转鸣,即孔子所谓一足之鸟‘商羊’者也。”
>
> 《通雅》:“商羊、毕方、橐𩇯、鶌,水火之怪,皆如鸟一足。”(橐𩇯等,见《西山经》,服之不畏雷)

何氏对“商”的解释颇为独特(“案上供高足广口瓶以祀天降甘霖”),但他更强调:“由于契为燕子图腾,故以玄鸟子为姓,其

① 参见童书业:《中国古代地理考证论文集·鸟夷说》,中华书局,1962年。

② 参见潘鼐:《我国早期的二十八宿观测及其时代考》,《中华文史论丛》1979年第3辑。

③ 何光岳:《鸟夷族中诸鸟国的名称和分布》,《东夷古国史研究》第2辑,三秦出版社,1990年,第57页。

孙相土虽迁商，以商为国号，但总附以总图腾的标志。”①

张富祥也比较赞成潘氏的看法，说，古以商羊为“水祥”，为“知雨之物”，“商人既以此鸟为祥瑞，又以为星名，则转为族名(商)亦非不可能。这与商人以玄鸟为最高图腾亦不矛盾”②。他还试图用“鷸”星来诠释一则感生神话：

> 少皞帝名挚。……母曰女节。黄帝时，大星如虹，下流华诸，女节梦接意感，生少皞。(《帝王世纪》)

鸟、星联结，这赐孕于商先的大星可能就是“鷸星”。他也接受我们“阳离”为太阳神鸟的假说。“《楚辞》中的‘阳离’，作为鸟与天体相化合的太阳神鸟，也是图腾祖先代表‘天意’和鸟—星感生故事彼此沟通的例证”③。

“商：鷸：商羊之鸟”自然可能“通转”。

但“商”作为鸟可能分化为：

商羊
鷸鷸
幽昌
焦明/发明

它们的名称都叠韵。“鷸鷸”更像“鷸”的析音与缓读。

“商：鷸”还跟凤凰叠韵，所以《说文》所反映的五(四)方神

① 何光岳：《商源流史》，江西教育出版社，1994年，第24页。

②③ 张富祥：《商先与东夷的关系》，《殷都学刊》1997年第3期，第17页。

鸟也可以视为“凤凰”的分化。

“鹔鹴”或说雁属水鸟。

《楚辞·大招》：

> 鸿鹄代游，曼鹔鹴只；魂乎归徕，凤皇翔只！

鹔鹴与鸿鹄并叙，疑为同类，都是善飞的水鸟。

王注说：“鹔鹴，俊鸟也。”——暗示其为“俊凤”之分化或种属。

洪补云，“长颈绿身，其形似雁”，似即鸿、雁之类，所以说“其形似雁”。又说：“一曰凤凰别名。”可见其亦凤凰“化形”或“分身”。

颇疑它们跟凤凰一样本来都是太阳神鸟（羊者阳也），只是司掌的太阳“时刻”不同。

我们在“混沌英雄”章里详细讨论了“混敦：帝江”与“刑天”的对应关系。

帝江即帝鸿，最可能化为大腹之鸿鹄（另一化身是巨蜂）。

同样是混沌英雄的“刑天”有没有鸟的化身呢？

我们可以从刑天与其葬地（回归之所）“常羊”的关系，看其神话学性质。

刑天的葬地是常羊之山（214）。《大荒西经》有此山，在西极：

> 有大巫山。有金之山。西南，大荒之中隅。有偏句、常羊之山。（417）
>
> 大荒之中，有山名曰常阳之山，日月所入。（409）

郝氏笺疏引《吕氏春秋・谕大篇》"常祥"即"常羊"。

地大则有常祥、不庭、岐母、群抵、天翟、不周。(2・722)

高诱注除"不周"外,都注为"兽名"。诸家以为荒谬。其实一点不错。这些地方都以所出"神兽"命名,因而具有相当的神秘性。兹与《山海经》等对照如下:

《山海经》	《吕览・谕大》	其他	备注
常羊之山(《海外西经》)(《大荒西经》) 常阳(山)(《大荒西经》)	常祥	徜徉旋舞之状	商羊鸟(章炳麟说)
不庭之山(《大荒南经》)	不庭		
皮母地丘(《大荒东经》)	岐母	波母之山(《淮南子・地形》)	孙诒让说:岐母或即"女歧:九尾狐"
孽摇頵羝(《大荒东经》)	群抵(羝)		羝羊(参袁珂说)
	天翟		天雉
不周之山(《西山经》)	不周	不周(《淮南子・天文》)等	共工(蛇:犬)

常羊,《淮南子・天文》:"东南为常羊之维。"(上・96)高注:"常羊,不进不退之貌。东南纯阳用事,不盛不衰,常如此,故曰常羊之维。"清庄逵吉注:"常羊即相羊,亦即倘佯,《汉书・吴王濞传》又作方羊,司马相如《上林赋》又作襄羊,皆是也,亦古字通用。"(参《诸子集成》本)钱塘《淮南天文训补注》亦采是说。然则

“常羊：徜徉”者旋转徘徊之貌。“刑天”之首，葬于常羊之山者，因其如“帝江”常作混沌团旋之“舞”。独足鼓舞之雨鸟名“商羊”，或亦因其旋跳盘桓者欤？而旋转盘桓正是太阳在降落或一定时段运动之形貌——我们要记住，“太阳”也是混沌的一种“异变”或特殊形式。常羊（阳）者，太阳神鸟也。

这又暗示我们：刑天死葬“常羊”，实际上是回归他的鸟化身（是否即系回归“祖灵”，有待论证）——这跟刑天的“分身”丹朱（驩兜）化形为丹朱鸟是一致的。

雨水相通，风雨相连，旋转盘桓之“商羊：常阳”之鸟说不定在某种情况下也象征团旋之暴风，有如“大风：大凤：大鹏”之相通。

又者，常羊，陈奇猷《吕氏春秋集释》引章炳麟说：“常祥当即商羊，鸟名也。羊、祥古本一字。以‘商容’作‘常容’、‘商阪’作‘常阪’证之，是常、商又通。”（2·726）其说甚辩。商羊，一足，祈雨鸟，所谓“商羊鼓舞，天有大雨”，如《大濩舞》之所示。太阳神鸟本就兼司雨旱。常羊或作常阳，商羊自亦可作商阳，暗示其亦太阳神鸟。这跟“刑天”死葬常羊之山不会没有关系。商羊、徜徉亦一音之转，状其独脚旋舞，而且暗示其太阳神格。

我们一向认为：“刑天：混敦：帝江”是“帝鸿：黄帝”的“分身”，帝杀刑天实际上是“原父”惩罚“逆子：英雄”的惨烈事件。

但如果“常羊：商羊”对位，刑天又死葬“常羊”之山，就又涉及夷殷。使得事情更加麻烦的是，《春秋纬元命苞》说：

> 少典妃安登游于华阳，有神龙感之于常羊，生神农。

是后起传说中“神农：炎帝”又感生于刑天所葬常羊之山（《路史·后纪》说炎帝曾命刑天作《扶犁》之乐，是刑天原为神农臣

属)。所以袁珂氏云、刑天也许跟蚩尤同样是“起兵反抗黄帝的英雄”,他们都是“炎帝的苗裔或属臣”,天帝与刑天之战是炎黄战争的“余波”①。

这些虽然都可以用传闻异辞、记载早晚或后人“合理化”的整合,等等,来解释,但龃龉确实存在。

精卫、商羊之鸟本质上都是太阳神鸟而兼雨鸟,跟她同格的还有“毕方”。《海外南经》:

> 毕方鸟在其东,青水西,其为鸟人面一脚。一曰在二八神东。(188)

《西山经》也说:

> 章莪之山有鸟焉,其状如鹤,一足,赤文青质而白喙,名曰毕方,其鸣自叫也,见则其邑有讹火。(52)

看起来像“火(神)鸟”(《淮南子·泛论》则说:“木生毕方。”高注:“毕方,木之精也,状如鸟,青色,赤脚,一足,不食五谷。”)。但我们觉得她很像“炎帝少女”化鹤在帝女桑火焰之中“升天”,亦即在火葬仪式里登遐、升仙,犹如凤凰之“涅槃”(在烈焰中自焚而后再生)。袁珂说,“毕方”与爆竹之“烨烞”乃同样之“拟声”,盖在“神木”(火葬堆)里燃烧而爆裂也,“则‘毕方’者,生于竹木之火,犹今之所谓‘火老鸦’也”(第189页)。

帝女或女巫在火焰里升腾正可“刺激”天帝(或太阳神)降雨——正如祈雨仪式的烄巫或焚尪,跟商汤在桑地圣地“自焚”

① 袁珂:《中国神话传说》,上册,第214页。

而祈雨一样。所以，火神鸟的"毕方：商羊"又从火神鸟转化为雨神鸟。正如郭璞《图赞》所歌：

> 毕方赤文，离精是炳。
> 旱则高翔，鼓翼阳景。
> 集乃灾流，火不炎正（或作"炎上"）。

她在火一般的干旱里高翔，鼓翼于阳景之中，正是为了向天帝求雨啊。有人说"毕方：商羊"叠韵，都曾是"雨（神）鸟"①；或由神鸟"转为致火之妖物"②；《韩非子·十过篇》毕方与水神蚩尤、风伯雨师并见，"实即祈雨仪式上合乐起舞的写照"③。

商羊或商阳，正是商人祈雨的圣地，有如商汤"自焚"请雨之桑林，火葬之神坛（可惜我们没有发现刑天与火葬、祈雨的有机联系）。

如前，商羊很可能即"鸫"，"商羊：常羊：常阳"因而较可能是殷商祈雨或社祭基地，有如"桑林"。

但是它又关系着炎帝——"商羊：毕方"在火焰里飞舞至少在"形式"上极像炎帝少女的自焚或登遐。

郝懿行引《宋书·符瑞志》云：

> 有神龙首感女登于常羊山，生炎帝神农。

《春秋元命苞》也说：

---

①③　参见刘宗迪：《禹步·商羊舞·焚巫尪》，《民族艺术》1997年第4期，第120页。

②　参见袁珂：《中国神话传说词典》，第112页。

少典妃安登，游于华阳，有神龙感之于常羊，生神农。

炎帝生于常羊，刑天断首葬于常羊之山，是复归其祖先。“炎帝者，太阳也”。(《白虎通义》)常羊(阳)者，太阳神鸟也。这样，“刑天：帝江”或可看做炎帝(赤帝)一系，赤如丹火者或状其火焰升腾。此即“丹朱”神话的另一种演绎。

火焰升腾，有如“登遐”(登霞)，就是火葬。

炎帝族——羌族死后必须火葬，也就是为了复归祖灵，复归太阳。

火葬之处也许就在太阳圣地“常羊”。

“火葬”的目的之一是为了祈雨——这是所谓烄巫焚尪而祈雨的仪式化。《广异记》说了一个炎帝少女的火葬——祈雨故事，则又将这种祈雨仪式“还原”为神话(或“仙话”)。

南方炎帝女，学道得仙，居南阳崿山上。正月一日，衔柴作巢，至十五日成，或作白鹊，或作女人，赤帝见之悲恸，诱之不得，以火焚之，女即升天。因名帝女桑。今人至十五日焚鹊作灰汁，浴蚕子招丝，象此也。(据《太平御览》卷九二一引)

我们揭出，这实际上是羌人“火葬”的神话，“升天”就是“升遐(霞)”①。所谓“帝女桑”就是《中山经》，大五十尺，其枝四衢，赤理黄华赤柎的“帝女桑”。炎帝少女跟精卫、瑶姬等同样都曾

① 参见萧兵：《火凤凰：它的来源、意义与影响》，收入《黑马》，时报文化公司，1991年，台北。

兼为雨神，而且多曾化为神鸟(所以要筑巢于桑)——跟一足鼓舞，天将大雨的商羊鸟一样。桑林正是祈雨圣地。

以上只是一种假说。刑天所回归的“常羊：商羊”或有鸟旁，指商羊鸟；而商羊鸟或说即“鹡”鸟、商神鸟而与夷殷相关(参上)。此说与“常羊”属炎帝系统有抵触。

陈志良说，“常羊”是神农族“社地”①。

何星亮说，“常羊为女登感生神农的图腾圣地”②。这都是近确的。

所谓“图腾”社祭(或所谓“高禖”)的圣地，往往就是祈雨的神坛。最明显的就是商汤祷雨的“桑林”，姜嫄专祀的“閟宫”，巫山神女的“高唐”，先妣或大女神一般都兼着雨神。这跟“商羊”兼司雨旱的太阳神鸟的神格是相符的。常羊之山，“日月所入”(《大荒西经》)。日、月隐没之山可能蕴藏着风雷雨电。所以，商羊鼓舞，天将大雨。而以商羊测祈甘雨，跟《大濩》、《桑林》舞仪所示一样，也可能是殷商旧俗。

袁珂据郝笺说，“刑天，炎帝之神；乃黄帝与炎帝斗争神话之一部分，状其斗志靡懈，死犹未已也”(《校注》第215页)。文献有炎帝(赤帝)与黄帝战败而被擒杀之传说，是黄帝杀蚩尤故事之繇变。炎帝、蚩尤死为“无头战神”，跟上列混沌英雄有相通之处(参见专节)。列“刑天”为炎帝族之神(战神)，也是跟刑天死葬炎族圣地“常羊”相一致的。但跟常羊为商神鸟之星有矛盾，待考。

---

① 参见陈志良：《始祖诞生与图腾圣地》，《说文月刊》第2卷第2期，1940年。

② 何星亮：《中国的图腾文化》，中国社会科学出版社，1992年，第266页。

我们再看《山海经》里“人面鸟身”的材料。

凡济山之首,自煇诸之山至于蔓渠之山,凡九山,一千六百七十里。其神皆人面而鸟身。祠用毛,用一吉玉,投而不糈。(《中山经》,124)

凡荆山之首,自景山至琴鼓之山,凡二十三山,二千八百九十里。其神状皆鸟身而人面。其祠:用一雄鸡祈瘗,用一藻圭,糈用稌。(《中山经》,156)

这是概括地说,是山组之神。这样的神屡见于经文。分说者更多(可比者列表供对照)。

〔令丘之山〕有鸟焉,人面四目而有耳,其名曰颙,其鸣自号也。见则天下大旱。(《南山经》18)	
〔灌题之山〕有鸟焉,其状如雌雉而人面,见人则跃,名曰竦斯,其鸣自呼也。(《北山经》74)	〔皋涂之山〕有鸟焉,其状如鸱而人足,名曰数斯,食之已瘿。(《西山经》30)
〔鹿台之山〕有鸟焉,其状如雄鸡而人面,名曰凫徯,其鸣自叫也,见则有兵。(《西山经》35)	
毕方鸟……其为鸟,人面一脚。(《海外南经》188,又见《西山经》52)	商羊(鸟)……一足。 “天将大雨,商羊鼓舞。”(《孔子家语》等)

讙头国……其为人人面有翼，鸟喙，方捕鱼。（《海外南经》189）	驩头人面鸟喙，有翼，食海中鱼，杖翼而行。（《大荒南经》378）
〔北嚣之山〕有鸟焉，其状如鸟，人面，名曰鸞鹛，宵飞而昼伏，食之已暍。（《北山经》82）	
瓷鸟人面，居山上。（《海外西经》217）	
东方句芒，鸟身人面，乘两龙。（《海外东经》265）	〔句芒〕鸟身，面状正方。（《墨子·明鬼篇》）
〔禺猇〕人面鸟身，珥两黄蛇，践两黄蛇。（《大荒东经》350）	
〔禺彊〕人面鸟身，珥两青蛇，践两赤蛇。（《大荒北经》425）	
有神，九首、人面鸟身，名曰九凤。（《大荒北经》426）	

根据《墨子·明鬼篇》和《山海经》等的记载，最重要、最典型的"人面鸟身"之神是句芒。我们的《楚辞新探》等书曾试图揭示此神的多方面特征：

(1)它是东方神，属东夷系统，是太皞（帝喾）之"子"，少皞（契/昭明）之"佐"，或颛顼（帝高阳）之"使"；

(2)实即卜辞"帝史凤"之一相，句芒亦即"九凤"；

(3)素服三绝，又是燕子之神，所以"鸟身"；

(4)为《九歌》生命女神少司命的化形（大司命化形为"玄冥：大龟"）；

(5)在五行系统里属木，主春——实与"扶桑：若木"相一致；

(6)具有太阳神性；

(7)因其为生命神，所以能够赐寿颁胙给秦穆公，"竦长剑兮拥幼艾，荪独宜兮为民正"；

(8)"句芒"与"句龙"相对列，都因"太阳—年岁"关系着大地及其丰饶。

(9)"句芒"在一定语境里又可转化为"九凤"或"九婴"。

王恺举出秦汉以来"人面鸟"的许多造型（参见插图331），指出，在考古发现中，只有河南邓县南北朝画像砖墓壁上所见人面鸟题曰"千秋"①，日本横河辅民藏砚（原为北齐残砖）女相人面鸟上亦题"千秋"，而《抱朴子·对俗篇》说："千秋之鸟，万岁之禽，皆人面而鸟身，寿亦如其名。"证明魏晋南北朝时犹视其若仙圣②——这正是其生命之神神性的延续或保存。

羽民与卵生

所谓"羽民"或"羽人"，是否出于东方还很难说。

---

① 参见《邓县彩色画像砖墓》，文物出版社，1958年；柳涵：《邓县画像砖墓的时代和研究》，《考古》1959年第5期。

② 参见王恺：《"人面鸟"考》，《江汉考古》1985年第6期，第100页。

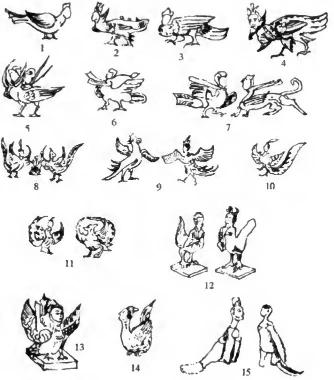


图 331　人面鸟

（1. 嘉祥宋山画像石；2. ～7. 沂南画像石；8. 邓县学庄画像石；9. 镇江畜牧场画像砖；10. 元谧墓志盖；11. 常州戚家村画像砖；12. 合肥西郊隋墓陶塑；13. 四川万县唐墓陶塑；14. 长沙赤峰山隋墓陶塑；15. 徐州茅村隋墓陶塑。采自王恺等。）

人面神鸟多见于《山海经》。疑最初为与祖先崇拜融合而成（殷墟卜辞已见“羽人”形），尤为鸱鸮尊化之结果（猴面枭极似人面，参见卷首彩图）。

目前只能说，羽民或羽人之国可能是东夷鸟祖灵群团的支系。

它们跟"讙头"乃至"苗民"等非常相似。它们都是南人，只是联系着东方。

《山海经·海外南经》："羽民国在其（比翼鸟）东南，其为人长头，身生羽。"（187）

这等于"鸟身"。长头，或说是像韩流——颛顼那样以头形人工畸变摹拟鸟头。但下文（注文羼入）云："一曰在比翼鸟东南。其为人长颊。"（197）

这跟讙头国"人面有翼，鸟喙，方捕鱼"（189）十分相似。水鸟如鹈鹕、鸬鹚等"颊"有"长袋"，便于贮鱼也。

其为鸟形，当然"卵生"。《博物志·外国》说："羽民国民，有翼，飞不远。多鸾鸟，民食其卵。去九疑四万三千里。"

郭璞《图赞》是：

鸟喙长颊，羽生则卵；
矫翼而翔，能飞不远；
人维倮属，何状之反？

郭注引《启筮》也强调其"鸟喙"，又"赤目而白首"。

郝笺据《文选·鹦鹉赋》注引《归藏·启筮》说：

金水之子，其名曰羽蒙，是生百鸟。

这是把"羽民"（羽民、羽蒙一声之转）看做"百鸟"，实即"万

民"的始祖。金水或是"金天",金天氏,少皞或称。这就很像要把它组合进"天命玄鸟,降而生商"的(鸟)祖灵神话里去了。

《大荒南经》,颛顼之子季禺之国之下,"有羽民之国,其民皆生毛羽;有卵民之国,其民皆生卵"(368)。

这三国是联系在一起的,都属东(北)夷。

郭注"卵民"为"卵生"。郝氏笺疏:"郭注羽民国云'卵生',是羽民即卵生也。此又有卵民国,民皆卵生,盖别一国。郭云即卵生也,似有成文,疑此国本在经中,今逸。"其实"羽民∶卵民"是一样的,"分说"之,至多是传闻异辞。

至于羽民后来仙话化为羽人,诸家论之无遗。

又,帝殛鲧之羽山,看来跟羽民并没有直接关系。

案:甲骨文南方方名:

(《掇》9·158;参见《缀合》261、《合》14295)

胡厚宣等释"夾"。此字象"大(人)"胁下生羽如有所"夾",实在是最古老的"羽人"或"羽民",《说文》卷七羽部之"翜"就是它的繁化。

《山海经·中山经》已出现"鸟身而人面"之神(156),它们跟鸟身人面的句芒神一样本都是东夷的(鸟祖灵)神,是"羽民"或"羽人"的又一形态①。此后汉唐帛画、石刻、俑偶里屡见"羽人——鸟身人面神"的形象,虽都是神仙思想的产物,却一脉相传于《山海经》的羽民、卵民。

① 参见萧兵:《马王堆帛画与楚辞:羽人·相乌·观风鸟》,《兰州大学学报》1980年第3期;又见《楚辞与神话》,第74～84页。

肃慎，鹔鸫与竦斯之鸟。

《大荒北经》提到东北的一个重要古族：肃慎。

大荒之中，有山，名曰不咸。有肃慎氏之国。有蜚蛭，四翼。有虫，兽首蛇身，名曰琴虫。(421)

郭注引《三国志·魏志·东夷传·肃慎》为说。

这里的"不咸"在文化史上非常重要。海外学界甚至有"不咸文化"的命名，我们在前面曾略作介绍。

《书·禹贡》和《史记·夏本纪》都记有东北方"鸟夷皮服"，或说是鸟皮为衣的夷人。但是更平实的说法是像"玄股民"（蔑称"鱼皮鞑子"）以鱼皮为衣，或者像"豕韦"或"肃慎"那样穿着"猪皮服"。郭注就说，肃慎"穴居，无衣，衣猪皮，冬以[豕]膏涂体，厚数分，用却风寒。"语并见《后汉书·东夷传》(10·2812)，等。

我们只是觉得，按照较为可靠的先秦史书如《左传》、《国语》等的记载，肃慎（至少是肃慎先民）属于东北夷总该无疑。

重要的是，"肃慎：鹔鹴"的可能对音。

傅朗云、杨旸说：

肃慎与肃爽音近。肃爽与骕骦同，是古代良马名。《左传》哀公三年记载："唐成公如楚，有两肃爽马。"……由于这种马的形状近似肃爽鸟而得名。鹔鹴是雁的一种，又是传说中的五方神鸟之一。①

① 傅朗云、杨旸：《东北民族史略》，吉林人民出版社，1983年，第13页。

鹔鷞，旧注雁属。

《左传》定三年杜注引马融曰："肃爽，雁也，马似之，天下稀有。"

《后汉书·五行志》说它"鸠喙圆目"，"至则疫之感也"。似非吉鸟。

《楚辞·大招》有之，洪氏补注："长颈绿身，其形似雁。"

如仅是雁属，便无啥稀奇。所以，傅朗云等说它就是《左传》昭公十七年郯子所部的爽鸠，而注云"鹰"者。"满语称猎鹰海东青为'宋昆'，正是汉语鹔鸠的译音。以鹰为偶像的不仅是六千多年前新开流文化创造者的习俗，近代史上的赫哲族、鄂温克族和满族也还保留着此种习俗。宋、爽、慎是同一字的转译，源于鹔鸠名"①。这个说法是比较有道理的，比较符合东（北）夷崇鸟的风习。可惜对音不甚严密。

崔广彬氏以为其对音应是：

【鹰】

〔女真语〕Zhul—She（诸勒申：从东方大海飞来的海东青）

——"肃慎作为民族，也就是鹰（东方之鹰）的民族"②。

何光岳之说略同傅朗云等："肃慎：肃霜"对音。他认为，凤凰鸣声"肃肃雝雝"正是"肃霜鸟的叫声，亦即肃霜的转音，它是

① 傅朗云、杨旸：《东北民族史略》，第14页。

② 参见崔广彬：《肃慎一名之我见》，《北方文物》1987年第3期。

凤凰之佐，可见肃霜地位之高了”；所以，“肃慎氏便以鹔鹴为图腾”①。

唐善纯《中国的神秘文化》(第262页)略采上说，且作发挥，以为《山海经》有些神鸟名称与之相合。

> 《西山经》：“〔皋涂之山〕有鸟焉，其状如鸱而人足，名曰数斯，食之已瘿。”(30)
>
> 《北山经》：“〔灌题之山〕有鸟焉，其状如雌雉而人面，见人则跃，名曰竦斯，其鸣自呼也。”

“数斯”与“竦斯”第一字音有距离，跟“肃慎”的上古音相去也远；特别除竦斯如“雌雉”外，三者的性状没有多少相同的地方。《北山经》蔓联之山，“有兽焉，其状如禺而有鬣，牛尾，文臂，马蹄，见人则呼(或作“笑”)，名曰足訾，其名自呼”(73)。《楚辞·卜居》说：“将哫訾粟斯，喔咿儒儿，以事妇人乎?”一般以为楚语，或语气词。王注“哫訾”为“承颜色”。

朱注“哫訾”是“以言求媚”，“粟(斯)”是“诡随”，也是猜测。郝懿行《山海经笺疏》发现其语也许来自《山海经》。

> 足訾：哫訾——见人则笑(承颜色/以言求媚)
>
> 粟斯：竦斯——见人则跃(诡随)

袁注赞赏郝说。但这跟“肃慎”似乎没有关系，其读音却或干连。

---

① 参见何光岳：《肃慎族的起源与北迁》，《黑河月刊》1991年第2期；《东夷源流史》，江西教育出版社，1990年，第390页。

唐善纯说，“肃慎”进而演变为“女真”。他说：

> 女真：女直：朱里真：朱里扯特：主儿彻惕：拙尔察反，都是译语之异，其即译写满语：
>
> dʒu-ʃə，dʒu-ʃiɛn（诸申，珠申）①

亦即“肃慎”，“以后的诸称皆由此古称音变而来的，都是鸟名”②，亦即鹔鹴（参下）。

案：东北夷作为东夷文化展延区，本有神鸟崇拜，“肃慎：女真”的“后人”满族就有神鹊衔果授孕、孔雀开屏护人等属于鸟祖灵机制的神话，可惜跟“鹔鹴”的关系仍不清楚。倒是应该在“肃慎”与“竦斯”之间的音义干涉上多费些力气。

《论衡·乡党篇》有“色斯”。

> 色斯举矣，翔而后集。曰：“山梁雌雉，时哉时哉！”子路共之，三嗅而作。

是训诂大难，号称疑案。胡文辉认为，“色斯”本是鸟名，即《山海经》之“竦斯”。它们不但名称读音接近，而且都是“形似雌雉”，一则“翔而后集”，一则“见人则跃”。“正因为‘色斯’（鸟）容易受惊，不易被人捉住，《论语》才说它‘时哉时哉’，意思是说它识时知机”③。此说大有意趣。可见《山海经》某些今人所谓异禽怪鸟，却是先秦人所熟知且用作典故的常见物，所关虽小、所明却

---

①② 唐善纯：《中国的神秘文化》，第264页。

③ 胡文辉：《〈论语·乡党〉“色斯举矣”解》，《中国文化》第8期，1996年，第96页。

大。郝氏所言可添上"色斯"而组成相关语义丛。

呢訾：足訾/粟斯：竦斯/色斯

朱季海云："粟斯，惊貌，亦楚言矣。"①引《方言》："猲、透（式六反，音近粟），惊也。南楚凡相惊曰猲，或曰透。"良是。"《论语》的'色斯'（名词）转变为汉代的'色斯'（形容词），亦正同于《山海经》的'竦斯'转变为《楚辞》的'慄斯'②"。它们都有惊惧义，跟"肃慎"的词意（严谨悚惕）有相通处，莫非"肃慎"当初也是音义两译的名词，甚至确实与鸟相关？

① 参见朱季海：《楚辞解故》，上海古籍出版社，1980年，第162页。

② 胡文辉：《〈论语·乡党〉"色斯举矣"解》，《中国文化》第8期，1996年，第96页。

第四章

玉　　宝

食玉、种玉和捞玉

1976年发掘的安阳殷墟5号墓——武丁之妇“妇好”墓，出土756件玉器。对其中约300件标本进行鉴定，结论是：

> 大部分均系软玉。其中大部分属青玉，白玉较少，青白玉、黄玉、墨玉、糖玉更少。这几种玉料大体上都是新疆玉。①

特别是其中三件小型玉雕，鉴定为新疆和田脂玉；其中白玉

---

① 参见《殷墟玉器》，文物出版社，1982年，第19页；《殷墟妇好墓》，文物出版社，1983年。

羊、鸟，更具有典型和田脂玉特征①(参看卷首彩图)。

可见殷商时，中原跟新疆地区已有交往或交通②。有人认为《穆传》里“宝玉之所在”的昆仑，《山海经》里的某些产玉的西北高山都在新疆，“群玉之山”之玉也指“和田玉”③。前此，安特生在甘肃仰韶文化墓葬里发现“曾琢磨之玉片及玉瑗”若干，以为其材料来自和田④。尹达据以说那时已有“原始交换”⑤。新疆的和田玉在史前期就传入内地也不无可能。随着东西文化交流的频繁，中原文化的西行，各族文明的互渗和传播，中原王朝幅员的扩大与人们眼界的开拓，战国后期文献里的“昆仑”可能已指新疆之名山。《书·禹贡》说：“三危既宅，三苗丕叙。……厥贡惟球琳琅玕。”《尔雅》说昆仑虚的这些美玉是“西北之美”。《穆天子传》也说曾在春山(边春之山)之泽县圃得“玉策枝斯之英”。

中国古代人视玉为至宝。原始南北玉器，从和田玉、祁连玉到蓝田玉，从辽东半岛的“红山”玉到江南的“良渚”玉，作为玉器文化，可以说是发育得无以复加，令人瞠目结舌。古人有“食玉粉”的习惯。然而一般的食用无非可以“祛病延年”，为什么吃了瑶圃的“玉英”就能够同寿于天地，齐光于日月呢？

那就是因为这是中央神山的“玉英”。控制或到达圣地，并且食用或接触了那里的灵物(fetich)便可能达成不死，达成再生，达成永恒！只有这样，人类的生命才可能融入宇宙，空间上

---

①② 参见《殷墟玉器》，第19、11页；《殷墟妇好墓》。

③ 参见殷晴：《和田玉古今谈》，《新疆社会科学》创刊号，1981年，第84页。

④ 〔瑞典〕安特生：《甘肃考古记》，《地质专报》甲种第5号，第10页。

⑤ 尹达：《新石器时代》，三联书店，1979年，第43页。

与天地化成一体，时间上跟日月永久同辉，这也就是前引埃利亚德说的人与宇宙中心（无论是山、是树、是火还是水）同在，就能实现“永恒回归”（Eternal Return）的意思。

晋葛洪《抱朴子·仙药篇》说，玉是难得的仙药。

《玉经》曰：服金者寿如金，服玉者寿如玉也。

所以，《九章·涉江》里的诗人才会跟他的精神祖先重华（帝舜）游兮瑶之圃，登昆仑而食“玉英”，以期“与天地兮同寿，与日月兮齐光”。《抱朴子》大多只是仙话，所谓“食玄真（玉）者，其命不极”，所谓玉“令人身飞轻举，不但地仙而已”，似乎只是汉晋“长生”或“升仙”的思想。但是从《山海经》、《穆天子传》等先秦古籍里对玉的无尚推重看来，这种信仰可能源于原始社会。劳费尔的《玉》早就指出，玉由于它的晶莹和致密，被认为是石的精华，山的灵魂，是保证人类躯体、灵魂“双重不朽”的巫术法具①——所以它本质上是一种“不死药”②。食玉，决不是一种譬拟，而是一种实际行为，有如《离骚》“精琼靡以为粻（粮）”③——其目的是跟宇宙同样不朽。

古有“种玉”之习——盖以为玉有生命，有如动植之能生长（石头同样也有孳长繁育自身的生命力）。

《西山经》记峚山（即密尔岱），“黄帝乃取峚山之玉荣，而投之钟山之阳”(41)。这就是种玉的巫术。

---

① 参见劳榦：《玉佩与刚卯》，史语所《集刊》第 25 本，1956 年，台北。

② 参见〔日〕御手洗胜：《古代中国诸神》，创文社，1984 年，东京，第 687 页。

③ 参见萧兵：《献鸫与食玉》，《山西大学学报》1979 年第 4 期。

郭璞尚知其理。注玉荣为"玉华"(花),实如玉的种籽可以生玉,所以"投之钟山之阳"者,郭云"以为玉种也"(42)。

《穆天子传》说,穆王到了春山(即"钟山",指葱岭、帕米尔高原),先王所谓县圃,"天子于是得玉荣,枝斯之英"——安知不就是黄帝取之峚山、投于钟阳之"玉荣"?

郭注云:"英,玉之精华也。"引《尸子》:"龙泉有玉英。"

枝斯者,突厥语 kesh,即"玉","枝斯之英"即玉英,以注"玉荣"者。《楚辞·九章·涉江》,"登昆仑兮食玉英",也就是服食昆仑或葱岭之上"瑶圃"或"县圃"的"玉之精华"。

"种玉"的观念可以溯源于远古的"灵物"(Fitech)崇拜。例如,石器时代的人曾把某种卵石、彩砾或石英片当做 Churinga,用于繁殖仪式。这些玉石不但被认为是自我繁殖的,而且具有催生和促进丰饶的魔力。形状、品质奇特的玉石尤富灵力①。所以,跟玉"同类"的石,也能生长,种植。

一直到近世,英格兰有些郡的百姓,还"肯定石头能生长,繁殖,他们……这样去解释地里有石头"②。

《后汉书·袁绍传》说:"襄平社生大石丈余,下有三小足为足。"(引据百衲本)这是大石文化里的 Dolmen(石棚),却被当做自生物。

希腊把石头称为"母亲的骨骼"。在《皮拉和丢卡利翁》神话里,神人用抛掷土块、种植石头的办法造人,"石头上泥质润湿的部分变成肌肉,结实坚硬部分变成骨骼,而纹理则变成了人体的

---

① 参见〔英〕克洛德:《世界幼稚时代》,俞松笠译,商务印书馆,1934年,第96页。

② 〔英〕莱特:《英国民俗学》,江绍原编译,商务印书馆,1929年,第121页。

筋脉”。

正因为玉具有这样神秘的生命力，所以吃了“玉英”以后，就能够同寿天地，齐光日月”，长生不老或成神登仙。峚山（密尔岱）上的神玉就是天地鬼神人王都能享用的“美味”。

> 〔丹水〕其中多白玉。是有玉膏，其原沸沸汤汤，黄帝是食是飨。是生玄玉。
>
> …………
>
> 瑾瑜之玉为良，坚粟精密，浊泽有而光。
>
> 五色发作，以和柔刚；
>
> 天地鬼神，是食是飨！
>
> 君子服（佩戴）之，以御不祥。(41)

郭璞注“玉膏”引《河图玉版》就说：“少室山，其上有白玉膏，一服即仙矣。”(41)这，有些是象征性，有些是真吃①，是后世“服食”玉石散之类的滥觞。这样具有活性的“玉”，当然要“种”。其仪式体现就是把神山（例如昆仑、密尔岱）的好玉采来，投种不产玉或不产美玉的大山（例如春山：葱岭），以期其生长，蕃盛。

有一种看法，玉指盐，“沸沸汤汤”，指熬盐②。

另一种意见，“玉膏”指石油。理由：(1)石油喷发有声，但火山岩浆沸腾声音更大；(2)《渊鉴类函》引《博物记》形容喷出地面的石油为“泊素素如石凝膏”，其实溶岩也是如此；(3)玄玉（郭注“黑玉”），正是“石油蒸发后其残遗物质凝固而成的（有一定光度的）沥青”，可岩浆凝结后也有呈黝黑色的；(4)“服食原油稍多，

① 参见萧兵：《楚辞新探》，第778～779页。

② 参见王红旗：《山海经试注（选）》，《山海经新探》，第363页。

即会丧命；郭璞就认为，黄帝便是喝石油而死的”（“所以得登龙于鼎湖而龙蜕也”）① ——其实原油或其凝结物奇臭而不能食。岩浆富含的硫黄却有“异香”，有一定疗效，磨碎后可混在他物里食用。它有一定“漂洗”功能，所以被认为服后色白，身轻，无疾。当然，硫黄、玉屑吃多了也会中毒或胃下垂甚至致死。但它们能够“服食”，石油却根本不能吃。

溶岩的某些成分或火山灰因为富含多种矿物质，如“化肥”般能使土地沃饶，所以“玉膏所出，以灌丹木；丹木五岁，五色乃清，五色乃馨”。这，我们曾反复论证。

石油论者无法解此秘密，却猜想：“大量的石油泛滥在草原上，流进丹木林中。先民看见石油有着或黄或褐的颜色，而且还带着绿色的闪光；泛于水中者，更是五光十色；便以为丹木之有绿叶、赤茎、黄花、赤实，是石油灌溉的结果。”②“原油”泛滥污染之处，一切生命都危乎其殆。岩浆“溶解”，火山灰“渗透”，则使地力活化，植物丰茂。不知道要多长时间，“原先被石油浸灌、污染的丹木，这才逐渐由枯萎转而复苏，又呈现出红茎绿叶，重新开花结果，散发出浓郁的香味来”③。经过如此“间隔”和折腾，原始思维怎么还能进行“整合”或“互渗”？事实上，初民误把火山岩浆当成“流黄”或“水玉”的源泉，复将其五彩缤纷的凝块当做“异玉”（他们认为玉是特殊生命体，能够种植、生长、流动或“结实”）；进入民俗和意识层面，“生命力”强大的美丽晶莹精致的玉石，富含“营养”矿物质的岩浆的凝结物，都被当成健身、美颜或长寿、永生的“巫术性药物”，并且导致“服食”行为与迷信的

① 参见王红旗：《山海经试注（选）》，《山海经新探》，第363页。

②③ 徐南洲：《〈山海经〉——一部中国上古的科技史书》，《山海经新探》，四川省社会科学院出版社，1986年，第256～257页。

产生，这是很难否认的。

“玉英：玉荣”本意都是玉之花（或花一般的美玉），《穆传》又称为“玉策枝斯之英”，郭注就联想到《山海经》那可以“种植”的玉策或玉荣：“《尸子》曰：龙泉有玉英。《山海经》曰，‘黄帝乃取峚山之玉策，而投之钟山之阳’是也。”花、荣、英之称都因为“玉”具有活性和灵力。

古人以为玉有生命力，还可以由密尔岱与和田一带“捞玉”的风俗里得到证明。《新唐书·西域传》说在“喀拉喀什”（义云“墨玉”）与“玉珑喀什”（义云“白玉”）两河之中，于阗国人“夜视月光盛处，必得美玉”，这是因为由玉之晶莹想及月光纯净。格鲁赛《沿着佛陀之路》甚至因而认为这说的是“月光石”（Moonstone）——和田“玉”确实有些属“冰长石”（Adularia）——但主要因其如“秋月清辉，湛然莹洁”（《石雅》上·140）。《天工开物》还说，于阗之俗，“以女人赤身投水而取”，因为“阴气相召”，灵异之玉才不会躲避逃逝，颇有诗情画意（参见插图332）。椿园氏《西域闻见录》写玉河之玉，“各色不同，如雪之白，翠之青，蜡之黄，丹之赤，墨之黑……”确实当“玉荣：玉英：玉华”之称而无愧。

美丽的棋石或砾石

不但美玉具有灵力，彩石也有民俗—信仰价值，而进入初民之意识深处。《山海经》称这种有灵性的彩砾为“帝台之棋”，棋者可以博弈又可占筮。《中山经》说：

《中次七经》苦山之首，曰休与之山。其上有石焉，名曰帝台之棋，五色而文，其状如鹑卵，帝台之石，所以祷百神者

图 332　捞玉

(《天工开物》下・24,捞玉图)

葱山(密尔岱山)一带盛产美玉。和田玉更是见于白玉河或“玉珑河”河床。或说,其“玉”多“月光石”(Moonstone),必须女性赤身捞取,以“阴气相召”,时刻最好是月夜,极富诗意。

也，服之不蛊。有草焉，其状如蓍，赤叶而本丛生，名曰夙条，可以为簳。(141)

这是一种雨花石似的有美丽花纹的彩色卵石。上帝用它做博棋，民人以之祭百神(其下是鼓钟之山，帝台之所以觞百神，即以音乐酒食取悦诸神)。"博"在上古还有占卜之意味，因此帝台之棋与占筮用的蓍草并提。祭百神的主要目的当然是希望风雨调适，庄稼丰收，六畜兴旺。这也是 Fetich 或 Churinga 的主要巫术功能——摩尼教和萨满文化里"雨石"札达(Jeda)的祷祈风雨只是它的"特化"而已①。斯宾基和吉伦报告，澳洲中部土著作为繁殖祭的"因特丘马"(Intechuma)仪式就利用这种小彩砾。

灵石具有无穷的生命力与繁殖力。

前引莱特(A. R. Wright)说，英国人曾认为，石头能自我生殖用这来解释"地里有石头"的原因②。这跟前面所说玉石的活性、"种玉"的巫术是完全一致的。希腊神话说，石头是大地母亲的骨头，人神边走边掷石头，便化出了人③。这些都是有关灵石的繁殖信仰。孙悟空生于石卵，贾宝玉命托灵石，都因为古人认为石头具有活性(参见萧兵:《四大小说的人类学趣读》)。

至于《中山经》所说，服佩帝棋彩石便能不怕毒蛊的辟邪功能，更像马来人的石质"护身符"。唐刘恂《岭表录异》说雷州地方，大雷雨后得"黳石"，即所谓"雷公墨"(某种石器、陨石或矿

① 参见萧兵:《灵石崇拜和祈雨巫术》，《民族艺术》1997 年第 4 期。

② 〔英〕莱特:《英国民俗学》，第 121 页。

③ 参见〔德〕斯威布:《希腊的神话和传说》，楚图南译，人民文学出版社，1976 年，第 25 页。

石),或"霹雳楔","小儿佩带皆辟惊邪,孕服磨服为催生药,必验"①,就是帝台之棋(石)"服之不蛊"的意思。此又见于钱易《南部新书》,等。

欧洲人称这种陨铁或石器时代工具为Ceraunia(雷的器具),并且认为这种"雷斧"是"具有神力的灵符",能够"防火"②;作为其对立转化,康熙皇帝还把"雷公石"看做跟Jeda一样"祈雨"的灵物。因为雷是跟"雨"联系在一起的。

图333 彩砾

(欧洲石器时代"随葬品")

天然和人工的彩色石头,初民认为具有一定的神秘性或巫术功能,能够辟除不祥或者促进丰饶。例如祈雨仪式采用有花纹的小石;有时还被当做某种仪式或"异人"的灵物(Fetich),"保安品"(Churinga)或"护身符"。

至于用"帝台"的棋石来占卜或赌胜,同样也见于萨满文化圈。例如阿尔泰地区萨满就有"用石子作为卜具的,用40块卜

① 〔唐〕刘恂:《岭表录异》,鲁迅校本,广东人民出版社,1983年,第86～87页。

② 〔英〕海顿:《南洋猎头民族考察记》,吕一舟译,商务印书馆,1937年,第337页。

石摆阵，占卜未来"①。而又正因为这种帝台之"棋"曾用以占卜，所以带有神圣性与神秘性，具有辟邪镇恶功能。

早在石器时代的遗址里，就有这种具有魔力的"文石"发现。例如，"彩色卵石，在欧洲阿几尔（Azilian）文化中，常有发现；而且至今尚被澳洲土人当做祖先传授的魔力或表明信仰之存在而称之珠灵卡（Churinga）"（翦伯赞）

也许因为圆石的明彻澄朗或斑斓多彩而被认为具有神秘性或魔力吧②，中国新石器时代也有以"文石"陪葬的宗教性民俗。

例如南京北阴阳营遗址——

> 有些墓中很特别地用几颗天然花石子随葬，色彩美丽，有的放在人口中，有的置于陶器内，当有原始信仰的用意。③

按照《山海经》，这种彩石砾很可能有辟邪祛恶之厌胜巫术功能，所谓"服之不蛊"者。这跟"含玉"、"含珠"之葬俗相关。"黑人的保安品（Fetich），许是从自然界拾取的东西，例如有某种特别形状的石子"④。所以这种彩石（或文石）可作当作"护身符"（参见插图 333）。

而如果一时搜集不到彩砾或美玉、珍珠，那就以人工制作的彩石或"琉璃"（料器）或"石髓"（珠）之类代替。因为它们的美丽

---

① 郎樱：《西北突厥语民族的萨满教民俗》，引见《草原之路与中亚文明》，第 269 页。

② 翦伯赞：《中国史纲》，生活书店，1950 年，第 1 册，第 56 页。

③ 《新中国的考古发现和研究》，文物出版社，1984 年，第 142 页。

④ 〔美〕摩尔：《宗教的出生与长成》，江绍原译，商务印书馆，1926 年，第 38 页。

和光彩能够导致神圣和魔幻(参见插图 334)。

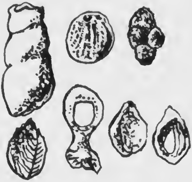


图 334　旧石器时代"巫术性"贝壳和矿石

(采自安德列·勒鲁瓦—古昂)

欧洲旧石器时代晚期,有意识地与尸骨共同保存的贝壳、化石、矿石,由于形状诡异或色彩斑驳,可能为初民所喜爱或保藏为"灵物"。《山海经》"帝台之棋",形如鹑卵,或有花纹,更具有灵力与活性,可以用来祈祷、辟邪,"服之不蛊"。

李朝全曾引《礼记·檀弓篇》说:"今苍梧之处,山人采药,时有得青石,圆洁如珠,带者身轻。"(不知所据,《檀弓》无此)认为口中含珠或饭玉除了"出于审美考虑"之外,"这些石、陶小球也可能具有巫术般的特殊含义,对于生含者(生时口中含珠、石)起着一种类似护身符或辟邪的作用"①。这居然跟贾宝玉口里所衔的"玉"具有保护主人、厌胜邪魅的功能相似了。当然,这些都

① 参见李朝全:《口含物习俗研究》,《考古》1995 年第 8 期,第 727 页。

要进一步证实。

形式的瑰丽，或与某种实物奇妙的相似，更会让某种石头或“类石体”具有魔力。例如在欧洲莫斯特晚期的阿尔西－絮－居尔洞穴里，发现有意带进的一块腹足纲化石，一块球形珊瑚骨，显然因为它形体的诡异。考古学家指出，这是最古老人类“对异乎寻常的形状发生兴趣的第一手证据”，它开启了“形象”审美或造型艺术的序幕，“第一次展现了一种相当神秘的情感，这种情感产生于对自然界的各种形状，尤其是石块泥土中突出的形状的观照”①。帝台之棋的神秘也因为它“象生”，具有活性、形式圆转秀丽而如“鹑卵”。这也像西藏喇嘛极其珍视地上拾到的“天石”（所谓雷斧或霹雳碏），或如鹰状，或像其他动物（如猕猴）的小铜器或类石体，认为它们能够保证万事如意，幸运或成功②，当然较之一般圆石或彩砾具有更大的宗教、巫术功能和审美效果。

西藏人还使用“猫眼石”等做护身符。这种圆形的美石——

> 源于史前，主要用光玉髓（亚玛瑙）或其他不被西藏人所知的水晶矿体制成的珠子。今天仍在使用的猫眼石是几个世纪以来在西藏各地发现的，特别是东部藏区，或者是拉达克和不丹……据西藏人所说，猫眼石大多是在田野耕作，或地洞中发现的。③

---

① 〔法〕安德列·勒鲁瓦－古昂：《史前宗教》，俞灏敏译，上海文艺出版社，1990年，第74页。

② 参见〔意〕图齐：《西藏的宗教》，耿昇译，天津古籍出版社，1989年，第308页。

③ 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，谢继胜译，第596页。

特别是其中色泽鲜艳、外表光滑的，或者“眼”形环条特多的（“九”条者最佳），价值和需求都高，“九眼猫眼石据说可使拥有者免遭兵器伤害，禳除不吉日的邪祟，预防中风跌倒”①，这正是帝台之棋“服者不蛊”的至意。猫眼石恰是主要“用来装饰挂魔盒嘎乌的项链，或者把猫眼石和珍珠、红珊瑚珠等串起来做成项链”以为服佩。而且他们认为它“最初是神的饰珠”，有如“帝台”之棋；他们甚至传说这种奇石是活的，只是外表像“干僵的虫尸”，有时能像虫子一样爬动②。

赵恺在《雨花石》诗中称这种能够辟邪疗毒、致雨禳火的彩砾为不朽的“水与火的儿女”，尽管“女娲补天已千百万年”。他歌唱道：

不是花，
不是雨。
你是
有形的音乐，无声的诗歌，
流动的绘画，静止的戏剧。

其实，她又是雨，又是花，还是石。从巫术法具回归她美的结晶，她“透明的胸膛/包容多少奥秘？”……

火山早已用轰鸣的语言，
宣读过你的履历。
玉髓赠你晶莹，

①② 〔奥〕勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，谢观胜译，第596、597页。

石英赠你细腻。
铁镍碳铜也争相赶来，
赠你以红、紫、黑、绿……
从火的呐喊，到石的沉寂，
你又把魂魄交给江河哺育。
激流、漩涡、泥沙，
涤荡、琢磨、砥砺。
生命在石头里延续，
无限在有限中汇集。

对于这样集合着神奇、怪诞和美丽的生命晶体，天真得像孩子的初民怎能不兴起诡谲的迷思，怎能不寄托俶离的心愿呢？（参见卷首彩图）

这种美丽的小石头，具有更广泛也更具体的巫术功能，例如求雨。杨学政报道说：

原始民族还常用石头施行原始法术，他们认为石头具有带来雨水的性质，倘若将石头浸入水中或洒上点水，或作其他方式处理就可带来雨水。例如云南泸沽湖畔的摩梭人，每当久旱不雨时，他们就到湖边捡一些色彩斑斓的小石块（案此如《山海经》文石），盛入麻布袋中，再挂在树上。①

傈僳族、苗族则垒起石堆，环舞求雨。木里县藏族在山泉旁垒石，有如所谓“嘛呢”（Mani）堆或蒙古之“敖包”（obo），再以松枝浸水后置于其上，“这样做即会降雨”②。而如所周知，北方游

①② 杨学政：《原始宗教论》，云南人民出版社，1991年，第13页。

牧民族(含大西域骑射群团)多用"灵石"祈雨,其基本方式也是把石头浸在水里(尤其喜欢用美丽而奇特的石子)。

这就使我们想起从摩尼教到萨满文化圈的札达(Jada)"灵石祈雨"巫术仪式,兹事过繁,姑略①。

非洲东岸巴里人的祈雨仪式极像札达仪式。

> 能降雨的人(巫王)在一个罐子里放进一些绿色和白色的石块。他用水洗这些石块并把它们放在一个大石头上面(后来发现这是个古老的磨石)。他用西姆辛(Simsin)油抹雨石,并在雨石旁边献祭一只黑羊。然后,他和助手们以及老人们把这只羊吃掉,雨就下来了。②

这种仪式一般都在"巫酋:能降雨的人"的坟墓,或与他有关的"特殊神龛"那里举行③。

我们觉得,无论是"生命石"、牛黄马宝或"鲊答"(Jeda),在初民巫术系统里,都是所谓"灵物",尤其"灵石"(stone fetich)的一种形式。它不仅限于摩尼教或萨满文化圈。汉籍里也有类似记载。例如:

《太平御览》卷十引《湘州记》说,有一种"石燕","遇风雨则飞",晴时即止为石,形如燕。实亦"祈雨石"。它们如具象的机体那样包孕着活性和灵力(mana),致雨、赐丰和"服之不蛊"、辟邪疗疾,都无非是它的生命之外化和神性的体现而已。《山海经》之多著玉石就因为它们多是某种灵物,某种法具,某种 Fe-

---

① 详见萧兵:《灵石崇拜和祈雨巫术》,《民族艺术》1997 年第 4 期。

②③ 〔英〕塞利格曼:《非洲的种族》,费孝通译,商务印书馆,1982 年,第 125 页。

tich，某种 churinga。这也就是“彩石”能够服之不蛊或用以博弈和占卜的根本原因。

《吕氏春秋·本味篇》“和之美”者有“长泽之卵，其色如玉”（原文误倒）。《山海经·北山经》咸山，“条菅之水出焉，而西南流于长泽。其中多器酸，三岁一成，食之已疠”(87)。袁注引王崇庆云：“器酸，或物之可食而酸者，如解州盐池出盐之类；盖泽水止而不流，积久或酸，故曰三年一成。”(87)其语似不可解。但是“长泽之卵”也许能保持水泽的洁净与鲜美，就好像那清除污染的净化剂。因为它具有疗疾和祛邪的功能，“食之已疠”，使肌体健康。

陈奇猷先生试图用《中山经》状如“鹑卵”的帝台之棋或文石来解释这色如玉的长泽之卵，“服之不蛊，去邪毒气，故用以为和”(2·761)。另一种现实化、平凡化的解释是：《吕览》此处所举者皆可吃之物，卵石断不可食（“服”者服佩也）。其色如玉之卵，盖大泽大鸟蛋。高注：“长泽，大泽，在西方；大鸟之卵，卵大如瓮也。”(2·760)盖以鸵鸟蛋以当之。大鸟卵之“清”或混合汁正可和羹，犹今人之以鸡蛋清或鸡蛋汁作鲜汤也。久置则“器酸”。这种枯燥凡俗的诠释当然毫无民俗兴味。但是正因此我们才得知，状如鹑卵（或鸵鸟蛋）的圆石（俗称鹅卵石），恰亦具有鸟蛋那样的活性和生力！

火精与火齐(珠)

正如火凤、阳离、朱鸟口中衔珠一样，中国的“龙”嘴里也衔着宝珠。

这似乎可以追溯到“烛龙”。

《山海经·海外北经》钟山之神为“烛阴”。有人认为相当于“第三界”(幽都：冥土)之蛇。“其为物，人面蛇身，色赤”。

《大荒西经》西北海外，赤水之北，章尾山中，有“直目正乘”之神，“人面蛇身而赤”，它眼睛的开合就是明晦昼夜，“是烛九阴，是谓烛龙”。我们不禁像《天问》那样发生奇想：“日安不到？烛龙何照？”——太阳为什么不来到？烛龙用什么来辉照？

它们会不会口里衔着一颗象征太阳精华的火珠，如郭璞《图赞》所写：

> 天缺西北，龙衔火精。
> 气为寒暑，眼作昏明。
> 身长千里，可谓至神！

这又是什么样的火珠，什么样的阳精？《大荒北经》郭注引《诗含神雾》所说龙衔“火精”，以照天门中，即此。

载籍上有所谓“火齐”或“火齐珠”者。章鸿钊氏《石雅》说两者绝对不同：前者主要指“云母”，后者有多种。

“火齐珠”被认为“太阳之精”或“火晶”。

> 《汉书·司马相如传》颜注：火齐珠，今南方之“出火珠”。
>
> 《本草纲目》引《唐书》：东南海中有罗刹国，出火齐珠，大者如鸡卵，状类水精，圆白，光照数尺。日中以艾承之，则得火。今占城国有之，名“朝霞大火珠”。

李时珍认为“火齐”就是“火精”的讹传。

因为它能当凸透镜使用，如所谓“阳燧”之取火，所以古人以

为它能集中太阳的精华与热力，像《旧唐书·林邑传》那样称之为"火珠"，它"圆白皎洁，光照数尺，状如水精，日中以艾承之，即火燃"。它又称天竺、堕和罗(吐火罗)等国均尝献"火珠"。

《新唐书》说林邑国于贞观中献"朝霞布、火珠"，与婆利、罗刹二国使者偕来。所述婆利国"火珠"略与上同。《大唐西域记》印度物产有"火珠"。《隋唐嘉话》说："贞观初，林邑献火珠，状如水晶，云得于罗刹国。"《大唐西域记》季注据以谓其为"一种水晶石"(第217页)。又，迦湿弥罗、屈露多诸国均出"火珠"。《石雅》云：

> 火齐珠当即火珠，故《本草纲目》云然耳。《唐书》言〔其〕状如水精，考之，亦即水精其物也。水精非似珠者，珠乃人为之(案：此如所谓"水晶球")。《博物志》曰：用珠取火，多有说者。又曰：割冰令圆，举以向日，以艾于后承其影，则得火(案：此即"冰燧"，1995年冬季亚运会犹以此取得"圣火"，1999则在珠穆朗玛峰"采取"这种圣火)。凡圆而明者，率可取火，古人已知之审矣。……名火珠者，义当本此。其又称"火齐珠"者，殆即明彻若火齐(章谓"云母")之意，名称假借，此又一例也。(上·58)

谨案：

> 火珠(水晶球)：〔梵〕agnimaṇi(火宝石)

谢弗介绍说：

> 在印度，〔agnimaṇi〕这个名字是指火透镜而言，印度

> 似乎是这种水晶球的远东产地，而印度制作水晶球的技艺则很可能是从希腊化的近东地区得到的。普林尼曾经描述过这种用来烧灼的水晶球；很久以前，即在公元前9世纪时，在亚述王亚述纳西拔的皇宫里就有一枚水晶透镜。①

谢弗接着指出，这种凸透镜跟其他“阳燧”一样往往“被看成是一种神秘地集中了〔太阳〕能量和上苍的神光的物体，而且它们往往都被尊崇为神器，即容聚神力之器”②。他认为这种“火珠”可能还衍化为“龙珠”、“如意珠”、“夜明珠”和“月光珠”。我们甚至觉得这跟《尚书》等所谓“天球”，乃至所谓“太极图/球”有关（另详）。

这样就可能从其技术层面切入意识层面，探知所谓“火珠”或“火齐珠”者为阳精所聚，火气所集，体现着太阳的神性与魔力，有如“金刚”，无论东西方多用以纳吉辟邪（甚至怀疑红色珊瑚珠可以作为“火珠”的代用品或象征物）。

“火珠”，也有称为“火晶”或“火精”的，也因为它得到阳火的精华。明方以智《物理小识》说：水晶红者曰火晶，可取火；白者为水晶，可取水，亦可取火。最重要的，在传说里“火精”可代表太阳。《拾遗记》瀛洲：

> 有金峦之观，饰以众环，直上干云。中有青瑶几，覆以云纨之素，刻碧玉为倒龙之状，悬火精为日，刻黑玉为乌，以水精为丹，青瑶为蟾兔。于地下为机棙，以测昏明，不亏弦望。（第227页）

---

①② 〔美〕谢弗：《唐代的外来文明》，第511页。

这“火精”应有别于代月的“水精”，可能是红色的。

前引《管子·侈靡篇》说：“珠者阴之阳也，故胜火。”房注：“珠生于水而有光鉴，故为阴之阳；以向日，则火烽，故胜火。”所以珠被认为阳火之精华。钟山之神烛龙所衔以代日者应亦此宝。

烛龙是北方的太阳神龙，他的“珠”，他的“火精”，实际上也是其生命结晶，其 mana，其阳火之精（《淮南子·地形》高注“龙衔烛以照太阳”云云，是后世因“烛”而致“语讹”或附会）。

在《神异经·西北荒经》的“天门”里，这“火精”被合理化成“明月珠”了。

> 西北荒中，有二金阙，高百丈，金阙银盘，四五十丈。二阙相去百丈，上有明月珠，径三丈，光照千里。中有金阶，西北入阙中，名曰“天门”。

其实它仍然是夜明的“火精”。

附录一

海内外学者有关叶舒宪及其研究的评论文摘(续)

〔叶舒宪和萧兵等〕他们的研究超越了文化分野，突破了学科界限，在跨文化和跨学科研究的崭新领域中，披荆斩棘，为后来者开辟着前景辉煌的新路。事实上，一切创新和进步都来源于新观点、新探索，没有新观点，就不可能发掘出新材料，也不可能对旧材料作出新诠释；没有新探索、新观点，〔研究〕就没有实际内容。……颇具高瞻远瞩的湖北人民出版社将这些显然不能赚钱的年轻人的最新成果汇集为数百万字的《中国文化的人类学破译系列》共8卷。这部丛书的基本特点是以传统训诂考据之学为先导，详细占有包括甲骨文、金文和地下实物在内的材料；运用文献、考古、田野〔调查〕三重证据，在世界文化的比照和印证中，诠释、破译中国上古文化典籍的众多疑难和问题。

作为中国文学人类学代表的《破译》，用现代的、世界的眼光重新诠释中国原典，使其真正成为当代全球文化的一部分，成为人类共享的思想、文化资源。可以说他们已超越了东西方文化"二元对立"的传统模式，努力从人类及其文化整体的高度去省

视某一文化现象。他们对《诗经》、《楚辞》、《庄子》、《老子》的解读都是追求跨文化的融会贯通，超越东西方文化孰优孰劣的简单价值判断，竭力探寻人类共有的、具有相对普遍适应性的原型、象征等模式……在这样的研究和诠释中，很可能逐渐会产生既非传统的西方话语，亦非传统的东方话语的新的话语，从而能在人类共同建造的思维基础上相互沟通，共同前进。这样，东西方就有可能在彼此都熟悉的语境里对话，不但能够消弭过去有关东西文化"优劣成败"的某些情绪化的争执和误解，而且可能由此寻找东西文化之间新的契合点和生长点。

——乐黛云：《文学人类学与〈中国文化的人类学破译〉》，《东方丛刊》第 4 辑，广西师范大学出版社，1999 年；《自由交谈》，四川文艺出版社，1999 年。

从发源上看，人类学的发展是以考古学、民族学、语言学等现代学术的兴起为基础的，因此它代表了先进的现代科学证明手段。中国古代的文学研究往往是经验的和感悟式的，有限的证明手段也只能是从文献到文献，就经典论经典。考古学的发展，尤其是殷墟的发现拉开了中国人类学发展的序幕，由此确立了科学的证明方法，这就是王国维著名的"二重证据法"——"吾辈生于今日，幸于纸上材料之外更得地下之新材料"。文学研究也因此跳出故纸堆而走向广阔的田野，走向鲜活的生活，文学观念发生了巨大的变革，一向被视为言不雅驯的神话传说及宗教民俗都成为文学研究的重要材料。萧兵、叶舒宪先生将这种手段称之为"三重证据法"或"多重证据法"，这是独具学术慧眼的。

——傅道彬：《文学人类学：一门学科，还是一种方法?》，《文艺研究》1997 年第 1 期；《新华文摘》1997 年第 3 期；人民大学报刊复印资料《文艺理论》J1：97.4。

文学人类学不同于时下流行的一些新方法、新理论，它不是对作品作单纯的理论分析和义理阐释，而是以一种新的考据手段，是用人类学的考察资料，与文献记载以及甲骨金石相互印证的一种研究方法，目的是在文化形态比较与背景还原分析中，把握作品的文化意蕴，寻求文化生命之根，而使作品从根本上获得解读。叶舒宪先生称之为“三重证据法”，可说是较准确地把握住了它的真实意义。正因为这是一门非常扎实的而且极有意义的学问，它的应用需要有深厚的国学根底。

——刘毓庆：《朴学·人类学·文学》，《文艺研究》1997年第1期；人民大学报刊复印资料《文艺理论》J1：97.4。

在文学的人类学研究中，以萧兵、叶舒宪等人为代表的研究，成绩卓著，已经引起海内外学界的重视；文学人类学在中国也出现了一种良好的势头。尽管我们可以听到一些这样或那样的批评，尽管现有的研究成果并非无懈可击，但是，公正地说，其中不乏高水准，具有“人类学性”的成果。从他们的系列作品里可以看到人类学的理论功力，同时也充满“田野”的气息。当然，据我所知，在对他们的批评中有一种代表性的意见，认为没有标准的人类学田野作业。归根结蒂，集中到文学人类学的主要研究对象——文本是否具有“田野性”这一焦点上。

“田野作业”原本为译名，指对社会的实地考察和调研。费孝通先生曾说过，不要把做田野调查误解为非得到乡间不可，社会到处都是“田野”（费孝通在1995年8月北京大学等单位举办“社会学人类学高级研讨班”闭幕式上的讲话）。“田野作业”还有另外一个特点——时空性质：即要对对象的“曾经是”（been）到“现在是”（being）作过程考察。比如英国学派的人类学族群

和家族调研就从搜集族谱开始；讲究从“过去时”到“现在时”的了解。族谱就是文本。真正的人类学研究从来就不轻视对具有文本价值的文献研究。

——彭兆荣：《边界不设防：人类学与文学研究》，《文艺研究》1997 年第 1 期；人民大学报刊复印资料《文艺理论》J1:97.4。

叶舒宪新作《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》（中国社会科学出版社，1997 年 12 月版）是一部足可以让内行和外行读者都大吃一惊的学术专著。这不仅是因为该书涉及了一向敏感的性与爱的文化母题，还因为作者对此进行的跨文化研究得出了许多让人耳目一新的结论。

中国文化与世界其他异质文化的比较研究，在现当代相关课题的研究中，已蔚然成风。但是，这种研究方法向古代文化的推进，却遇到了重重阻力。人们被这样一种思维模式捆住了手脚：直接的交流尚未出现，怎么可能有比较的课题？叶舒宪这部著作的推出，打开了中国上古文化与世界其他古老文化进行深层次比较研究的大门，使我们在以往注重中国古代文化独特性的同时，又看到了人类文化演变的共同性；使我们不再惊讶于自己古代文化的很多课题，就是世界相关课题的一部分。

——孙绍先：《撩开中国“维纳斯”的神秘面纱》，《中华读书报》1999 年 1 月 20 日。

抛开由于种种限制而未能避免的操作性缺失不论，现在的问题是，叶氏的这种阐释视界对汉语文化传统中的文本是否具有根本的合理性？鉴于一切理解都是自我理解，因而不可能有实体学意义上的客观标准，所以这一问题的确切含义是：叶氏的

阐释视界能否为目前中国学界共享的阐释成规所认可？显然，这实际上不是叶氏的阐释视界自身的问题，而是其阐释视界与周围的成规之间的关系问题。如果我们正视这样一个事实，即文化经典的阐释不仅是文化变迁的表征，而且本身就是这种变动的一个重要组成部分的话，那么问题可以进一步表述为：叶氏的阐释视界及其操作实践与我们当前这个正在变动重组中的各种话语能否达成共识？这关系到叶舒宪与“破译”同仁的这种努力能否进入当前和今后的中国社会知识生产机制当中去，成为文化建构的一个有效成分。

换个角度看，也就意味着叶舒宪与“破译”同仁在建构自己的阐释框架，促成中国古典阐释学的现代转化时，不得不对当前有关的话语作出应答。我以为，叶舒宪及“破译”同仁在这方面作出了不少值得重视的努力。一是注意到了本土经验对人类学中的基本模式的补充与突破，从汉字的形象性特征中发掘文化原型，即是一个成功的例子。其二是做到了对“小学”传统的深度利用，《解析》中的不少精到之见，如对“壶子返胎”和“四子寓言”的解读，是在对原有的大量的阐释材料的分析对比中水到渠成地获得的。这就体现了新的跨文化视界与既有学术传统的协调。其三是重视当下性的个人经验在阐释中的生成作用，开始面对具体的生存经验，将阐释活动与生存方式联系在一起来进行。这第三方面的工作，我认为尤其有价值，这不仅因为阐释活动的生存本体化是西方解释学中的一个根本转变，更因为当前的各种话语或学术成规，其根本的合法性依据仍然在于它与我们当下的生存紧密相关。

——段从学：《评〈庄子的文化解析〉》，《文艺研究》1998年第3期。

建立在人类学三重证据法基础上的中外互阐是《解析》在方法论上的突出特色。用外国的东西来论证本国的情况是要冒风险的。这种风险既来自于坚守"夷夏之防"的国学传统，也来自于中外文化背景和价值观念的巨大差异，更来自于国学、西学理性把握的粗浅而导致的"新瓶装旧酒"式的机械比附。人类学三重证据法为解除这种风险提供了材料学和思维方式上的保证。中外互阐的前提是人类认识发生过程的普遍性而导致的思维方式的趋同性。《解析》所援引的大量人类学材料均试图从思维方式上旁证《庄子》神话思维的结晶，这些材料为作者提供的是一种揭示庄子神话哲学本来面目的研究思路，而不是研究结论本身。《解析》还援引了大量的出土文物和资料对文献中僵死的文字进行疏解参证，试图使死材料复活起来。当然，思维的启迪、文物文献的参证最终都得以传统的训诂考据为基础，人类学材料地下材料的加盟使得传统的训诂和考据如虎添翼，为实现文本的还原解读添加了新的动力。

——吴光正：《解构·还原·探新》，《民族艺术》1998年第3期。

叶舒宪教授在他的《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》一书中从"诗"、"颂"、"言"的考掘入手，极为精致地将个中关系道出："诗和礼一样，原本是王者统治权即神权的确证，王者的衰败自然使诗和礼由官方向民间转移，这也是由神圣向世俗的转移。"这样，《诗经》既交织着一个时期社会多层面的叙事："风"、"雅"、"颂"，也呈现了历史进程演变所导致文学话语的转变。

——彭兆荣：《再寻"金枝"——文学人类学精神考古》，《文艺研究》1997年第5期。

最近见到的叶舒宪著《诗经的文化阐释——中国诗歌的发生研究》和黄奇逸著《历史的荒原:古文化的哲学结构》两书,其一个重要特色就是非常注意方法论这一层面。两位作者都感觉到,有时也的确触及了现存研究不能令人满意之处。他们提出的改变和发展的方向,就是援用新的诠释手段,走多学科研究之路。叶君认为,中国传统的考据学到清代乾嘉时达到顶峰,不仅空前,而且绝后(这个提法我们不甚同意)。……此后考据学即面临一个在研究方法上突破的问题。王国维提出的兼用纸上和地下两种材料考证古史的"二重证据法",为考据学带来新的生机,同时也提示学者探索其他传统文献之外的材料和途径。从郭沫若、闻一多、郑振铎、朱光潜到凌纯声等,都已自觉或不自觉地运用人类学的方法和新材料来"以今证古",但尚无学者出面作理论的总结。叶君自己则一面正式提出人类学"三重证据法"的口号,一面以《诗经》为个案,从"当今人类学跨文化视野"重新审视和诠释《诗经》,"试图汇通考据学与文化人类学"。

两书作者主张和实际援引的新学科和新方法,基本都是西方的。这就提出一个我们关心的老问题:在方法论的层面,属于异文化的西学方法在何种程度上以及怎样可以用来诠释中国的历史,余英时先生指出,胡适当年能在国故研究上建立新典范、开辟新风气,正因为"他的旧学和新知配合运用得恰到好处"。

两书都不仅采用文化人类学的研究方法,而且大量使用国内外人类学和民族学的具体个案研究成果作为例证。其研究取向和实际论证背后实隐伏着一个大的判断:在横的方面,人类的共性超过了其个性;在纵的层面,古今之人的共性超过了其个性。换言之,人类的发展演化存在着某种"放之四海而皆准"的规律;而古今人之间也存在着一种"人同此心,心同此理"的共鸣。现在已有西方学者从人的基因方面考证出现存全人类都是

非洲某个村子一对夫妇的后代。这个观点如果成立，显然从生物学的视角支持了两君这个未曾明言的判断。然而，人类或古今人的共性在多大程度上超过了其个性，才是问题的关键所在。

这两本书对方法论的重视和提倡多学科或跨学科研究的取向，深得我们的认同。在“大胆假设”一方面，黄、叶两君远承胡适的风范，走得不可谓不远；其“小心求证”的一面，尚待史学界同人的评估。学术研究的见仁见智是最正常的现象，但两位作者要想突破学术研究现状并试图走出一条新路的愿望——这一点我们在字里行间随处可以感觉到——显然是非常诚挚的。当此史学研究特别需要方法论突破的时候，他们的努力能否像当年的“古史辨”一样引起一场大火，恐怕还需拭目以待；但其如果能引起史学界对方法论的进一步注意，就已可算一大功了。

——葛佳渊、罗厚立：《大胆的假设》，《读书》1997 年第 3 期。

《老子》、《庄子》、《楚辞》、《诗经》、《山海经》等都是艰奥晦涩神秘难懂的上古文化典籍。前人对这些典籍的研究可谓汗牛充栋。但是，大多为注疏、考证和校释，前些年则主要是思想内容或价值的评述与争执。然而，萧兵与叶舒宪教授等不再将这些典籍视为历史的陈迹，而是将其看作是人类学的“元典”，因为“其中保存着极多的原始和原始性的社会构造、文化遗存”，在他们陆续出版的《中国文化的人类学破译》系列里给以现代性的诠释。特别是由于《老子》等产生于先秦的中华民族文明形成的初始阶段，具有很强的原始神话思维语境与特征，这就为“特别要研究初始的、蛮荒的、野性的（形象性）思维和文学诸相”的人类学文学研究提供了丰富、鲜活、生动的材料。

阅读过《老子的文化解读》的人或许会从中意识到老子的哲

学的支点就在于“道”与“性”的互动，而这两者恰恰又本源于生命，前者是生命的体验，后者则是生命的动力和源泉，因而人类的“元语言”在这里得到了淋漓尽致的表达。同时，这些“元语言”又以文化积淀原型意象和原型结构一直跳荡于古今中外作品之中。因此，萧、叶对于《老子》中人类“元语言”的寻找与破译，无疑是将原始思维与原始神话中的“文化编码”的秘密提供给人们，以便人们更进一步地解读古今中外的文学作品，阐释各种文学现象。

——孙德喜：《人类“元语言”的启示》，《常州工业技术学院学报》1998 年第 1 期。

在叶舒宪的专著中，他以科学的标准、技术性的操作，从人类社会发展的进程和文化的沿袭探索传统经典的深层意义，挖掘众所周知的传统经典的文化及人类学的渊源。由于自身专业的影响，身为海大文学院教授的叶舒宪把眼光更多地放在文学经典的研究上面，从文化人类学的角度，以人类学的方法去研究文学，特别是传统的文学经典，以求总结出它的规律，这无疑扩大了文学的研究方法，使文学批评在传统的感发式批评之外走出了一条文化批评的新路子。这种新的批评方式在现今中国学界方兴未艾，叶舒宪算得上较早涉足这一领域的学者之一。

——严标登：《穷尽“文化破译”的奥秘》，《海南日报》1997 年 10 月 5 日。

自 1991 年始，萧兵、叶舒宪、臧克和、郑在书诸人连续推出了研究中国上古文化的系列巨著《楚辞的文化破译》、《诗经的文化阐释》、《说文解字的文化说解》、《老子的文化解读》、《中庸的文化省察——一个字的思想史》、《山海经的文化寻踪》等六部极

富原创性意义的学术著作，一时引起国内外人文理论学界的巨大震撼。这个书系选择神秘晦暗、争议颇多的《老子》、《楚辞》、《诗经》、《说文解字》、《山海经》等经典文本为研究对象，以一种全新的、系统的阐释视野，突破了数千年来有关中国上古文化的种种误读和众多陈说，立足于20世纪文化人类学的理论高度，给经典之作所映现的民族历史以准确的文化还原。这种融汇中西、超越迷茫的文化研究风格，不仅独特卓越，气势磅礴，为20世纪的中国文化学界所罕见，而且在研究方法上提供了一种兼容西学思辨和国学实证两者优长的崭新理论话语。

中国上古文化是一片深邃莫名、难于释读的巨大领域，《中国文化的人类学破译》书系，力图从元语言和神话思维之把握与推绎对中国上古文化典籍进行现代性诠释和文化人类学还原，取得了令学人瞩目的成就。虽然这一研究不可能终结和完成上古文化领域的探索，依然存在许多的哲学之谜、艺术母题、神话寓意乃至生存行为有待进一步阐释，但这一书系的确创辟了一种现代人类学的思维方法，标志着中国上古文化研究从单一的文化调查和实证性研究向文化系统——蕴含着意义、象征、价值和观念的系统——的总体把握的转换，形成了将跨文化的比较分析逐渐提升到文化范式的发现与概括的思维程序，这对后来者的研究具有重大的启迪意义，对系统的总体文化的还原工程亦颇多助益。

——高扬：《中国上古文化的破译》，《中南民族学院学报》1998年第2期。

要走向世界，就必须有所贡献，必须挖掘我们的文化资源，发扬自己文化的特点。叶舒宪、萧兵等主持并参加撰写的《中国文化的人类学破译》系列就正在做这样的努力。有人称之为中

国的“文化考据学派”。他们用现代的世界的眼光诠释中国文化，竭力使它成为全球文化的一部分，成为人类共享的思想资源。不管他们的作品存在多少错误缺点或问题，这种重建民族文化传统的信心，并且使之走向世界、走向人类的努力，代表着我们学术的方向和未来。

——乐黛云：《我们面对拓朴学的空间》，《淮阴师范学院学报》1998年第2期，人民大学《报刊复印资料》J1:98.4。

我是学科论者，但我欣赏叶舒宪、萧兵们打破学科界限的尝试。有人说当下是没有大师的时代，原因太复杂，但有一条是明显的：分科太细，门户之见太深。连文化研究都有古代、现代、当代之分，小国寡民，民至老死不相往来，怎么能造成共生效应呢？而大学者从来都是超学科的。

新学科的建立往往能促进学术发展。比较文学在中国的崛起或复兴就是证明。文学人类学也必因“文学”与“人类学”的互动而提高中国学术研究的水平。但是作为独立的学科必须建设自己的理论体系，特别是方法论体系、术语体系。叶舒宪、萧兵好像更注重目的，什么方法都用；但是“方法”不同于“目的”，没有自己的话语系统是建立不起来新的学科或学派的。

——曹顺庆：《两石并用：中国文化考据学派的崛起》，《淮阴师范学院学报》1998年第2期，人民大学《报刊复印资料》J1:98.4。

40年代以诗经楚辞研究驰名学界的闻一多也多凭借证据法，以王国维“二重证据法”为立论根基，展开多重维度的文化考察。但是都没有谁在学术史上经典性的“二重证据法”之上又提

出三重乃至多重证据法。80 年代前后随着新时期文化探讨热潮的再度兴起，加之西译著作尤其是列维—布留尔、弗雷泽、马林诺夫斯基、列维—斯特劳斯等大量的民俗学、社会学乃至文化人类学著作不断引入，于是有学者在王国维"二重证据法"的致思方向上明确提出并阐释了"三重证据法"。这种源自王氏模式的理论，在实际意义上表征为一种多重维度的证据法的文化考察方式，具有融多重证据为一体、整合性极强的、浑然整一的逻辑建构特征，它事实上已然与西方的文化人类学或文学人类学的学科模式相谋合。特别引人注意的是以萧兵、叶舒宪、王子今等为代表而组合的巨型文化人类学丛书，从根本上依托于证据法，将诗经、楚辞、老子、庄子等上古文化精髓的阐释发掘推进到空前深入的程度，再度显示了王国维证据法在世纪末的学术情景中的极大活力，它在一定意义上也证实了由王国维开始的融合中西文化广大视野的学术范式的现代性转换，是一个具有不断开掘潜力的文化课题。

——梅琼林：《王国维与"三重证据法"》，《民族艺术》1998 年第 3 期。

文化人类学家叶舒宪教授，融合前古典与后现代的视界，用 3 年撰著《庄子的文化解析》(湖北人民出版社 1997 年版)，牵涉人文学科及社会科学诸多部门，冲破哲学与神话之间的樊篱，大胆假设且小心求证；以全人类文化作背景，深探庄周学派底蕴；摒除传统讲究师承的门户偏执，积极蒐集可能奏效的多种资料；凭丰富想象力从事富于启发性理趣的比较，酝酿出崭新的伟构。

第三章讲鲲鹏与浑沌，如鹏与凤有置换(displacement)关系。我记得有专家谓鹏凤两字古通，指最理想化的禽鸟，恰似龙是极端理想化的动物。庄周创造的"鹏"似改造儒家喜言的瑞鸟

“凤”。第 113 页“玛雅——阿兹忒克……宇宙树神话意象：上有巨鹰下有盘蛇”。巨鹰似鹏而非凤，中国哲人不敬畏蛇。庄子“真人”免除忧患，《列子》讥笑杞人忧天；岂料南美阿兹忒克人竟因忧虑太阳明天不出而杀人祭太阳！第 116 页引歌德《浮士德》对照现世情欲与超出情怀；香港中文大学眼科讲座教授何志平娶台北明星胡慧中，宣称追求浮士德境界，冀望潜能爆发的一刹那升华感，又怀疑浮士德若能复活则觉得这趟与魔鬼的灵魂交易是否值得？叶氏洞察西方上帝和魔鬼的鹰蛇式对峙，迥异于庄周短暂美梦中人蝶对立。坎伯(Campbell)看透：神话是集体的梦，梦是个人神话。蝴蝶梦属于个人潜意识而非集体无意识，凡夫俗子不会欣赏蝶恋花的自由抉择。

——王煜：《庄学研究新视野》，《海南大学学报》1998 年第 2 期。

叶舒宪教授的《解析》，与庄生数千载相契莫逆，和西方现代哲学中的解构学说悠然会心。全书解析的逻辑起点就是作者认定庄周与道家思想同远古的史前宗教及神话思维有着直接的渊源传承关系。神话思维的一个世界性原型乃是艾利亚德所命名的“永恒回归”，其在《庄子》则以能指还原的象征编码方法将永恒回归之道体现在该书的总体结构及“正言若反”的修辞设置中，作者的解庄，既显然受益于西学这把利刃的优游从容，又得力于中国四部文献的披览之勤。“夫水之积也不厚，则其负大舟也无力”。可以说，在完成了《中国神话哲学》、《诗经的文化阐释》等十余部专著之后的作者，已经是披坚执锐，同时熟练自如地运用着两柄利刃了。

——克谱：《读解〈庄子的文化解析〉》，《中文自学指导》1999 年第 4 期。

有的理论家在指出神话原型的明显缺陷之后，根据自己的批评实践对原型批评的原则方法做出修正。叶舒宪在《神话—原型批评》一书的序言中指出，“重认知轻判断的要求反映了文学批评向学术研究深度进展的趋势”，这是神话原型批评的特征，同时也包含着它的局限，即：将认知理解与价值判断完全割裂和对立，忽略原型内容的审美价值的判断。接着他又在《英雄与太阳》一书中提出经自己改铸过的原型模式分析的基本原则，他认为应“从可经验的、文学对象的表层分析入手”，去探求其形象世界之下的深层结构，然后在“人的(思维)结构和客体对象的结构之间的对应关系中，把握某些跨文化的文学现象生成及转换的规律性线索”。在叶舒宪的那段看似深奥烦琐的表述之中，审美判断的因素已经悄然潜入心理结构与客体结构对应关系，正是一部包含了原型内容的优秀作品获得审美价值，并给人以审美愉悦的原因所在。

——张婷婷：《文学人类学的理论与批评——“二十年”的回顾与反思》，《中国社会科学院研究生院学报》1998年第6期；人民大学报刊复印资料《文艺理论》J1：99.1。

把国外神话学、文化人类学的理论与研究成果引入我国传统学术的研究，是本书作者之一叶舒宪先生早就蕴酿的方法论上的新思路。……

他运用人类学与神话学理论的最初成果是《中国神话哲学》一书。在这本书中，他从扑朔迷离的中国神话传说里梳理出了哲学的宇宙观和几种原型模式。在认识与构拟中国神话观念框架的过程中，他参考了世界上其他文化系统哲学范畴形成的过程，从而揭示了深藏于中华民族心理底层的东西：初民对宇宙时

空的认识，文化的象征系统和价值系统。这使他对《老子》的阐释有了一个坚实的基础。《老子》玄奥含混的语言，正是远离我们的神话意象和神话思维造成的。把老子的类比推理放在神话语言思维向哲学概念语言思维演进的过程中加以分析，是此书中最精彩的部分之一。

——智圃：《从神话到哲学——读〈老子的文化解读〉》，《中国比较文学》1997年第4期。

〔他们〕力图从总体文化的角度寻觅人类文化的共享价值，从富有历史纵深感和阐释力度的深层破译和理性索解之中追求中外文化的融通。关于这种性质的跨文化研究，叶舒宪教授显然具有比别人更为清醒的认识。他曾经说过："……比较文学研究若能得出具有文化意义的结论，那将是其学术深度的最好证明。"显然这是在世纪之交后殖民历史语境下所作出的明确的学科定位，始终萦绕于怀的仍然是勃然流溢的跨文化情结。

——傅勇林：《双向融摄：跨文化研究与中国比较文学》，《西南民族学院学报》1997年第3期。

〔中外文化与文论·考据学的传承与更新〕栏目主持人叶舒宪指出，中国的人文学术传统在数千年的传承中保持着鲜明的方法特色，但是……随着西方中心论的消解，在后殖民主义时期，"从生活方式的转换，理论与观念的更新，到学术视野、思路的拓展与重构，国学的考据方法也面临着自身超越与调整、重塑的历史契机"。……叶舒宪等几位学者关于现代〔文化〕考据学的观点，对于比较文学，尤其是对影响研究，确实具有启示作用。

——查明建:《影响研究如何拓展?——叶舒宪等人“文化考据学”观点对影响研究的启示》,《中国比较文学》1997 年第 4 期。

建立在文化相对主义原则上的古今对话是《解析》在方法论上的又一大特色。……所以他倡导的古今对话不仅没有使庄子披上现代人的外衣,反而使庄学研究走向还原性解读,重现了庄学的初始面目。……《解析》利用人类学材料指出老庄所描绘的社会生存状态在今天南美洲、非洲的两大土著民族中依然存在,从而旁证“小国寡民”、“至德之世”的真实性,紧接着从远古事实中推考这种思想产生的社会原貌,透析这种社会生存状态的自然主义生活伦理:“小国寡民”、“禽兽多而人民少”是实现“道法自然”生存理想的生态前提;道家标榜的“德”是这种社会的生命原则即人与自然的和谐,天德的最大特征就是“无为”,即顺应自然,不做违反自然的活动;齐物论是无为的思想前提,是一种生命形态的相对论,它消解了人类中心观,纠正人本主义膨胀的自大心态,从而恢复人与自然的和谐均衡关系,而齐物论思想的产生又得追溯到自然崇拜、图腾崇拜等原始宗教观中去。

——吴光正:《中外互阐古今对话如何可能——读〈庄子的文化解析〉有感》,《中文自学指导》1999 年第 4 期。

历代解说旧籍的学者大都把它们当作一些死物和僵尸来加以宰割,词句犹如案板上的死鱼,等待着人们用解剖刀来宣判它们的意义。这种做法的实质就是用自然科学式的解释法(explanation)取代了人文科学的理解(understanding),它关注的是字、词、义、音之间可视的因果关系(cause),而不是历史、文化和

作品的意义(meaning)。……叶舒宪的《诗经的文化阐释》更多一些哲人之思。作者素谙当代人类学的新材料和新方法，又对传统考据学有较深的了解，因而《诗经》在本书中更多地充当了作者对中国诗歌做发生学研究的“个案”。从文化发生学角度来看，《诗经》不再是老祖宗代代相传下来的一堆僵死的词句，而是诗歌发生初期瞬间凝固的一个标本和活化石。……他认为儒、巫、尹、史都来源于“寺”(即净身祭司或称阉寺)的世俗化，这就把“诗”的破译引向更深层的文化无意识寻根，使我们对儒家文化有了本源性的一些认识。……

〔《老子的文化解读》〕首先避开了学术界一贯采用的从哲学到哲学或以今推古的“便道”，而是利用文化人类学视野和方法，对《老子》一书中的神话思维、永恒回归母题、祭司王和大母神崇拜等做了追本溯源式的哲学通解。在论述这些问题时，叶舒宪充分显示了贯通中西学术传统的理论锋芒，同时也为该书的整体研究确定了基调和主攻方向。

——户晓辉：《中国古典阐释学的困境与出路——兼评〈中国文化的人类学破译丛书〉》，《新疆师范大学学报》1997年第2期。

以萧兵《中国文化的精英》和叶舒宪《中国神话哲学》为代表的中国学派比较神话学实际上已经进入总体文学研究。近年由于信息和传递技术的进展，文化研究越来越趋向于比较性和总体性、多学科、跨学科和超学科的运作早已不是新鲜的事情。萧、叶等人的研究早就打破学科界限，现在其触角又渐渐从民俗神话学伸入严格的历史学与哲学或思想文化的广阔空间。由于他们的对象主要是中国文化，所用的方法又是以传统的训诂考据之学为先导，详细占有包括甲金文和地下实物在内的材料，运

用"文献/考古/田野"三重证据,诠释、破译中国上古文化典籍的众多疑难,所以"中国特色"特别强烈——有人称之为"中国现代文化考据学派"(或称"破译学派")。这也证明,多种文化的比较与整合,世界话语的建立和重构,不但不会泯灭、混同各个民族的文化个性,而且会使他们各自的特色格外彰显。人们呼吁已久的比较文学的"中国学派"似乎已经露出尖芽,可望其在新世纪里茁壮成长。

——乐黛云:《文化多元化和人类话语寻求——兼论文学人类学与中国文化破译》,《淮阴师范学院学报》1999 年第 1 期;人民大学报刊复印资料《文艺理论》J1:99.5。

本文(指森雅子《后羿叙事诗的复原》)在(日本)宗教学会(1988)、宗教史学研究会(1989)等处发表后,有庆应义塾大学助手桐本东太氏告诉我,叶舒宪的论文《日出扶桑:中国上古英雄史诗发掘报告》(1988)已发表。我在脱稿后有机会读到叶氏之文,他将巴比伦叙事诗《吉尔伽美什》与后羿传说的共通点列出九条,本稿中我自己的观点及论证与此重复,本人感到很惊奇。不过,叶氏文中其他部分尝试文学人类学的研究法,在细部上与本文相异之点仍多,诸如吉尔伽美什与羿都有太阳神血统、吉尔伽美什与恩启都的关系对应羿与寒浞的关系等。本文发表还请多方批评指正。

——〔日〕森雅子:《后羿叙事诗的复原》,见伊藤清司退官纪念论文集编委会编:《中国的历史与民俗》,第一书店 1991 年,东京,第 193 页。

大陆中年学者叶舒宪出版了一本书:《阉割与狂狷》(上海文

艺出版社)。乍读此书,忍不住将其归入奇谈怪论范畴,不过再读下去,就觉得其中观点虽未必苟同,也得承认,它把我们带到一个未曾经历的高度和广度上来了。

在书中,叶提出几个层次的见解:一、人是阉割动物。二、中国文化是心理阉割的文化。三、知识分子的狂狷心态是对心理阉割的一种反对。为证明其观点,他采用了广取博采的研究方法,小到一个字的训诂考释,大到人类进化和东西方心理学、社会学、哲学的考证研究,对其命题做了饶有说服力的证明。

叶舒宪的论断有点令人眩目,应该承认,他的说法对拓展我们的思维是有助益的。

——朱丽冰:《你被阉割了吗? 叶舒宪以"阉割理论"来谈文明教化》,台湾《中国时报》2000 年 3 月 16 日,台北。

叶舒宪新作《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》。

作者的主体结论可以成立,即中国的女神同世界其他古老文化中的女神一样,也有一个从原母神到性神,再到爱神的演变趋势。但是,中国过于早熟的道德文化窒息了性神和爱神的活力,使之不能以正大光明的爱与美女神的裸体形象呈现,而蜕变成从古至今绵绵不绝的"艳遇"文学母题。发端于宋玉的巫山神女可以视为在中国隐形的"维纳斯"。

——孙绍先:《撩开中国"维纳斯"的神秘面纱》,《中华读书报》1999 年 1 月 20 日。

中国的文学人类学研究,虽在三、四十年代就有闻一多等人作过自觉的尝试,但直到 80 年代中后期开始,才成为一种自觉

的追求。在这一自觉的追求当中，从最初的理论引进与译介，到实践操作中的创新与突破，乃至较为明显的以中国问题为目标的方法论体系的提出，叶舒宪始终都是一位自觉的参与者和大胆的探索者。广西师范大学出版社推出的《文学人类学探索》一书，以文学人类学的理论与实践为核心，辑录了他历年来的论著精华，从中不仅可以窥见他的探索历程与学术道路，更可以领味到文学人类学批评的魅力之所在。

总观叶舒宪的著述，一个明显的印象是无所不窥的博大与开阔，但在其背后却有着统一的支点：探索中国文明，解决中国问题。对这一目标而言，在没有界限的人类学和富于想象力的文学研究两者结合处形成的文学人类学，显然再合适不过。

文学人类学的先天优势就在于它始终都坚持将文学还原到它生存于其中的具体的文化语境中来进行研究。这种还原，或者说重构文学活动的文化语境，在叶舒宪那里突出地表现为以当代美国人类学家所倡导的"素描"(thick description)的方式，尽可能地搜求和展示构成该文化语境的各种材料。这样处理的结果是民俗的、神话的、语言学的、历史的等各种文化材料共熔于一炉，打破了学科的封闭，而跨文化材料之间的互证互释，则充分显示了比较文化的认识原则：知彼知己。

——段从学：《探索的历程与批评的魅力：读〈文学人类学探索〉》，《民族艺术》1999 年第 2 期。

如同弗洛伊德、荣格、列维一斯特劳斯、弗莱等人在他们的著作中对文学所做的创造性的研究那样，在跨文化和学科综合的现代立场上达到了值得效法的学术范例和深刻透视问题的学术境界。近年来，受其启发和影响，不仅有国外的比较文学研究者，也包括国内的一批比较文学学者都开始运用诸如文化人类

学等学科的理论来处理中西比较文学问题，且取得了可观的成果。——在这里，传统的主题学和文类学在新理论的烛照下已经被拆解和重组，并且似乎已经以新的面目和类型特征出现在当代比较文学研究的学科类型范围之中，甚至大有溢出这种类型研究格局而自成一体的趋势。譬如，它很可能建构出一套全新的文学研究学科理论和方法体系，其命名也许就是“文学人类学”。

——乐黛云等：《比较文学原理新编》，北京大学出版社，1998 年，第 185 页。

读叶舒宪教授的《耶鲁笔记》(鹭江出版社 2002 年)，除了可以感受到常春藤名校的精神外，它令人难忘之处还在于他的行迹所至，始终省视“文化身份”问题。考古学家张光直先生曾言：“讲中国学问没有中国训练讲不深入，但没有世界眼光也如坐井观天，永远讲不开敞，也就讲不彻底。”作为文化人类学学者，叶教授在他的学术活动中历来注重“世界眼光”与“中国学问”的两种旅行。所以，不难理解在《耶鲁笔记》中他始终围绕着的“跨文化生存与跨文化理解”的主题——也许是自感于知识全球化时代人文知识分子所无法回避的这个难题吧。于是，在这些关于耶鲁的文字中，不论是对人(如布鲁姆、龙应台等)的记忆，对物的感思还是对典籍的剖析，都体现了他着力去“理解”和“打通”的意图。

书中叙及他在耶鲁大学博士班讲学的那段经历尤为有趣，这些令人惊诧而又很能体现文化差异的趣事记录在《“孔子喝酸辣汤吗?”》、《英语语境中的“蛮族”》、《文化间的沟通及心理障碍》、《美国学生看〈列女传〉》等篇什中。可以想见，当一位老师突然被问到“孔子喝酸辣汤吗?”这样的问题，得知美国学生将我

们的“列女”视为愚不可及的怪物以及他们将《昭明文选》中的凄婉之作视为乱用其情的“造假”时的诧异情形。由于文化差异，从而带来了相互碰撞时的文化震憾(Cultural shock)。在作者看来，在经历了文化震憾后，探究不同民族在不同时空中的生存状态和所尊奉的价值体系问题才是最重要的。

——刘逸：《体验耶鲁》，《中国文化报》2002 年 8 月 28 日

附录二

海内外学者有关萧兵及其研究的评论文摘(续)

萧兵〔的〕研究从根本上说，实际上已超越了目前人文科学中众多的学术分界，超越了这些学科规限的研讨的具体层面，而直奔早期人类笼括着文学艺术、古代神话、哲学宗教、民俗习惯、生存观念、情感状态等等众多内容丰富的巫风文化之渊源。在这里，对这种巫风文化之渊源的追思极具某种元型(metamorphesis)特征，并非弗莱、弗雷泽等人提出的原型(model Archetype)概念。……萧兵的对象甚至不局限于某种哲学、文学、美学、历史学、神话学的单向元型追索，而是直接深入诸多科学元型之本，追询到一种元型的元型——一种元型人文学。可以说，元型人文学仍是一种元型学科范型，是一种具体学科范型的生生不息的延伸发展之本源。这是有关人类心灵、民族精神的一种很高层次的元型追询。……

在极富说服力的逻辑论证过程中，他的思维兼容了理性沉思和艺术直观之优长。引证、论述、推演时常常出现与特定文化情景相关的，并摄取出其内涵韵致的大段落的散文化描述，呈现

出现代学者对论题丰富的想象力和广博的直感能力。……

〔但是〕他的一系列楚辞学著作均存在"方法论"与"方法"之断裂，这极可能是"元型因子"概念的哲学性质与研讨时的考据法之间的不和谐性冲突导致的。……思维的视野经过不断泛化，变成辽阔无边的无界限鸟瞰。因此，思维操作显得十分浮泛，缺乏集中阐明的感觉。……萧兵的楚辞研究〔还〕忽视了乃至遗忘了作为浪漫主义作品的楚辞文本的抒情本性、个性精神本性、宗教内在心灵，用文化本体掩盖了艺术生命本体，完全借助历史文化或社会阐释来描画自我形象与个体心灵。结果宏观取代了微观，非艺术取代了艺术。

——梅琼林：《萧兵现象：反思一种文化研究方法——论楚辞学专家萧兵的研究》，上海《社会科学》1997年第8期，第54、55、56、57页。

萧兵、叶舒宪合作的《老子的文化解读》由湖北人民出版社于1994年推出，1996年重印近万，反应强烈，佳评如潮。我也觉得它体大思精，独辟蹊径，发言奇中，迥异前修。但也发现其从书本到书本，忽视田野调查和民俗采风，三重证据缺了一重。……由于历史的远久，我们对中国传统文化的研究如果仍局限于从文本到文本，那恐怕是很难真正剖析出中国传统文化的内蕴所在。

——范明三：《三重证据缺一重》，《民族艺术》1997年第4期。

……在论文的性质方面，有关汉族传说神话的篇数最多，份量最重，所涉及的主题也较完整，实在是少有的一次顾及许多不同领域的研讨。其中特别是几篇通论性的论文，包括柳存仁、钟

敬文与杨利慧、萧兵,以及郑在书诸先生的大著,都具有相当引导与启发的意义。

——李亦园:《中国神话与传说学术研讨会论文集·序言》,汉学研究中心,1996年,台北,第Ⅱ页。

数学家华罗庚说金庸的武侠小说是成年人的童话,我要说萧兵的文化学研究著作是"学术武侠"。萧兵的考证简直像孙悟空腾云驾雾一般,穿梭于世界各民族的典籍之林,翻空出奇,变幻莫测,匪夷所思。他的"砖"著动辄七八十万、一百万言,却一点也不枯燥,很是耐读,读之益智悦情。萧兵的书真正是旁征博引,读他一本书,仿佛间接地读了千百本书。在这一点上,他也堪称学术奇人。

——朱海军:《一百万字说一字——读萧兵的〈中庸的文化省察〉》,《淮海晚报》1998年11月16日。

中国自"五四"以来的文化、学术界一直徘徊于中西之争而在学术、文化研究上踌躇不前,如何会通中西、融合古今文化而完成与世界对话的学术体系,使古老深厚而神秘的中国文化融入现代世界文明是几代学人所焦虑、寻觅的学术症结。在比较文学经过十年发展、一代游学中西的巨子悄然崛起的今日,文化、学术界终于找到了属于他们自己,也属于现代中国与世界对话的学术道路和话语方式。〔叶舒宪、萧兵、王建辉主持的〕"破译"是一个聚合中西文化而介入世界人文学科前沿的一个巨大阐释结构,尽管"开宗立派"尚有待于进一步学术发展的历史检验。乐黛云先生认为它为中国比较文学的发展打开了一条新的通道,为学界提供了一个新的发展思路,是具有学术文化发展超个案价值的。

——皇甫晓涛：《中国文化的人类学破译丛书》，《中国出版》1996 年第 10 期，第 27 页。

走到极端便是干脆使古典文学研究向其他热门学科靠拢，比如最近炒作甚热的文化学、人类学研究。这实际是抹煞了古典文学研究的学科意义。

——郭英德、过常宝：《困境和出路：古典文学研究的现代化历程》，《北京师范大学学报》1999 年第 2 期，第 30 页；人民大学复印资料《中国古代文学研究》J2：99.6。

面对突起的萧兵现象，楚辞学界是惊讶而振奋的。……书刊上的著名专家学者论萧兵的论文已逾五十篇。萧兵从楚辞文本中追溯什么，研讨什么，他的沉思对象是什么？一时间成为一个纷纭聚讼的谜一样的问题。

——梅琼林：《萧兵现象：飞腾的文化想象与学术方法之得失》，《湖北民族学院学报》1996 年第 1 期，第 89 页。

〔《老子的文化解读》〕为老子哲学乃至整个古代哲学的研究提供了崭新的思路和方法。

…………

作者对老子思想的各个方面作了全方位、多视角的整体性的现代阐释，对千百年来存在于老子思想中的许多不解之谜进行了破译。……萧、叶二先生探讨"老子与性"的问题，决不是为了惊世骇俗或哗众取宠，而是为了追索隐藏在这一问题背后的老子的道的"原型意象"，探索潜伏在玄妙的真理、神秘的譬喻和

隐喻的言辞后面的"群体无意识"(或如列维—布留尔所说的"集体表象")。余论则试图从人类学和文化史的立场,探讨老子的名称、生命、著作和时代,特别是《老子》一书与农业民族的原始性民俗观念和文化心理的关系。如作者提出的"老子"就是老思想家,"聃"就是大耳朵的象征,以及老子与兵家、阴谋家、巫史、阿Q的关系,不仅具有极高的学术性,而且还有很强的趣味性和可读性。

…………

《老子的文化解读》在哲学上的重要贡献,就在于它用一种崭新的思路和方法研究老子哲学。作者从神话思维的角度透视老子哲学的思维方式和类比推理;从人类学、文化学、民俗学、发生学等方面的广阔视角追溯老子哲学命题的真意和由来;从"道"的神话渊源、"道"的字源学解说,以及道与"逻各斯"的对照,"道"与混沌、太一和其他物化形式(如昆仑、朴、葫芦等)的关系的分析等角度,探讨了"道"的哲学发生历程和基本特性,指出了老子之"道"既是物质又是规律,即道具有"气律二象性"的特征。

——孙熙国:《解开老子哲学之谜的锁钥》,《中国图书评论》1996 年第 12 期,第 31、32 页。

1994 年,中国老学史出现一块庞硕的里程碑:萧兵、叶舒宪合著《老子的文化解读——性与神话学之研究》。它优胜在视野广阔,摄握近现代崭新的思想武器,将中国文化国际化或环球化(globalize)。萧、叶关注文史哲与社会学、人类学、考古学、心理学、艺术学、神话学的科际整合,在中国文化史上独领风骚,别开生面,突破局限于文字、音韵、训诂、章句诸学的传统,令人耳目一新。他们精神畅游道家哲学艺圃,却非惊鸿一瞥而是饱览珍

禽异兽。参考资料方面，这本书尽量援引鲜活创意，附彩色或黑白插图。性学上，它闯荡迂腐冬烘规限的禁区，探索阴阳两极或男女双性提供的灵感，堪称融贯古今中外的文化破译或解密(decode)，即德国存在主义雅斯培(Jaspere，或译雅斯贝尔)所言“译释”(decipher，指对付难懂或神秘的语文符号)，令人阅后不耻于归属“未断奶的民族”。

——王煜：《老学史的里程碑》，《港台教授评说〈中国文化的人类学破译〉》，《淮阴师范学院学报》1998 年第 1 期。

在西学大量引入的当代文化语境中，萧兵现象无疑是一个令人瞩目而又争议纷纭的学术焦点。但有一点学界却基本趋于共识：萧兵的学术话语是建构于传统国学研究方法之上，其主导形态为延续千年鲜有变异的训诂、定音、辨形等旧式文字注解、考证和释读，而与西方丰富多彩的理论话语和学术思潮相去甚远，缺乏精辟有力的思辨方法和严密审慎的理论陈述。这种观点从某种角度上看，直接影响到对萧兵文化探索价值意义的基本衡定和客观评价，而且也不符合萧兵现象这个具有多重复合性质的存在本体的内在属性，容易引起当代文化研究方法的意识混乱以及学术反思的错误导向。

…………

大概《金枝》是萧兵所接触到的第一部西方文化人类学原典，似乎在这里发现这类 20 世纪初中国上古文化研究的习见方法的渊源所在，萧兵受到本源性的震惊和冲击，并终生地确定了文化还原的研究方法：以文化人类学的基本论断和一般规律去复现那个被遮蔽和掩盖了的中国上古文化世界。

自 1987 年以后，随着萧兵学术探索向高峰状态的迈进，其

论文、巨著构成了一个以文化人类学方法为核心的庞大系列。……他的文化研究在很大程度上是从楚辞文本以及内含巨大的神话系统进入探讨的，这使他的学术思考兼容了文学艺术和历史文化。这两个合二为一的双重维度，也使〔中国〕文化的客观呈现不得不侧重于早期人类特有的神话思维性质。……

萧兵却是创造性地接受和吸纳了西方文化理论的精髓，并没有陷入盲目的模仿和机械的照搬，而是把它的方法内化为一种学术思考的境界，同自古至今兴盛不衰的中国文化研究方法和崇实求证精神结合起来，铸造了一种源于中西学术文化的理论滋养又扬弃了两者弊端和局限的学术话语。

——梅琼林：《萧兵与西方文化理论》，《武汉教育学院学报》1998 年第 2 期，第 5、8、9 页。

我和萧兵先生以前也很喜欢用〔文字考证法〕这种方法去分析古代的东西。比如萧兵先生的“膜——猿猴”之推论，而有西王母是猿猴图腾的观点。我最近对此颇觉怀疑，包括闻一多先生的某些考证。如何将古文字本身的考证同其他方面的论证结合为浑然一体，当是我们更多关注的问题。西方的人文社会科学新近出现了一些实证技术，很值得做中国学问的学者参考。

——王孝廉：《在中西学术的平衡中觅求新知》（日本西南学院大学国际文化学部）；《海南大学学报》1995 年第 4 期，第 64 页。

自 1991 年萧兵先生《楚辞的文化破译》问世以来，最近，湖北人民出版社又相继隆重推出了〔四种〕大型书目。……这是一项浩大的中国传统文化破译工程，它将以丛书的形式不断推出。笔者有幸读到已经出版的（《诗经》、《楚辞》、《老子》、《说文解

字》)四种著作，为每一本书中所呈现的博大精深的学术体系所震撼，为它综合运用人类学、民俗学等学科来系统破译中国古代文化的全新视角而称绝。

——友春：《中国传统文化研究的新纪元——评中国文化的人类学破译丛书》，《东南文化》1996 年第 2 期，第 140 页。

(萧兵，1933—)他觉得自己明明是青年学者，而非中年。这不仅因为文化人类学这门学科还非常年轻，还由于他们的“破译”使用的是努力面向 21 世纪世界的先进方法。……它既是“元语言”，又是“新话语”，讲述并破译的是人类文化的原型意象和普遍模式。

…………

萧兵的《楚辞的文化破译》论点颇为新奇，因而受到批评和责难。……他的《中庸的文化省察》，公然标榜《一个字的思想史》，挑战性十足，俨然一副初生犊儿不怕虎的架式，谁能说他不是一位“新青年”呢？

——召建：《萧兵：学界一闯将》，《中国艺术报》1996 年 10 月 25 日。

《楚辞的文化破译》可以称作萧兵《楚辞》研究的总结性成果。这部专著既长于实证性的考释，又富有理论性的思辨。萧兵这部书较此前诸论著的突破性的进步，应当说主要地鲜明表现在用多学科结合的方法从整体上探索和把握《楚辞》文化的深层内涵。通过这样的努力，一些有关的民俗神话的积年久远的秘密得以破解。

……

萧兵最长于综合诸学科的方法的能力，尤其相当重视考古收获和文物资料的利用。不过，有时如有的批评家所谓“有失之交臂之憾”，若干“现成而可靠的结论”，“在他手底下轻轻溜过”的情形（例如失引秦简《日书》），也是难免的。

——王子今：《中国文化遗存的深层发掘——读萧兵〈楚辞的文化破译〉》，《中国书评》第10期，1996年5月，香港，第216、217页。

现在大陆神州上，对中国神话文学有殊胜杰出贡献的，据笔者孤陋寡闻的有几位：老一辈的像茅盾《中国神话研究ABC》及闻一多《神话与诗》；青年一代的袁珂《中国神话史》和萧兵（邵宜健）《中国民俗神话学》（《黑马》）。……大陆上民俗神话学家萧兵（邵）先生很有魅力，他要以民俗文学向哲学挑战。……兼具中国文化的宏观与微观，又富有挑战性和实用性的双重需求，在心灵上有不断提升、改变、拓展这种创作的活力冲劲，值得大家重视，鼓掌替他加油！神话世界，另有一个宇宙精神领域；神话世界的宏观与微观，有其深奥意义在。

——邵力毅：《分享神迹一朵花》，自印本，1998年，台北，第288页。

我发现，在学术会议上他一准和人争吵。似乎争吵是他永远的职业。他倒也是辩才无碍。在西安，在长春，我都见过这样的场景。他说话的频率快，富有挑战性，这使得他的说话更有力量。他是一个喜欢争鸣的学者，是一个极富批评意识的学者，尤为难得的是，他不仅批评别人也严格批评自己，在他的著作里，常有对自己的批评，而且公开声明他的著作是供人批判参考的靶子，也希望他人以自己为批评的靶子，他不仅重视公开的批

评，更重视私下的批评，常常搜集各种不同的意见。

——王建辉：《怪才萧兵》，《出版广角》1998 年第 4 期，第 31 页。

《解读》中篇《道的原型意象》阐释得很好，在广征博引的基础上，总算把“道”讲清楚了。但是，资料的海洋可能淹没了学人的见解。

…………

《解读》下篇《老子与性》读起来令人兴味盎然；此篇创见亦特多。

《解读》余篇在排比了大量有关材料后，认为，“老子”便很可能是晚辈和学生对这位年迈〔大耳朵〕“诗人—哲学家”的尊称。“他们有责任为长者保守名字直到姓氏的秘密，以致使其隐晦而失传。”……这个结论是审慎的，可备新的一说，也许会被众多阅读老子其人其书者所认同。“余论”还论及老子及巫史职司的关系等问题，亦多创获，新颖可喜，对读者启示匪浅。

从整体看，萧、叶两先生合著的《老子的文化解读》90 万余言，是部不可多得的力作。书的结构基本是有机体（小的龃龉在所难免），文字色泽也相当一致。书内新见迭出，很少因袭前人而无所发挥或〔无〕推陈出新者。如此沉甸甸的著作，在质、量两方面都达到可能达到的高度。可以这样说，研究《老子》的著作汗牛充栋，《解读》虽不能说“后无来者”，然而“前无古人”是肯定的，虽然萧、叶的新著是藉着前人研究的成果为阶梯，登上更高层次的。

——龚维英：《〈老子的文化解读〉值得一读》，《展望论坛》1995 年第 5 期，第 54、55 页。

叶舒宪、萧兵、王建辉主编的《中国文化的人类学破译》用文化人类学的“密码本”，就“永恒回归”与《老子》，“幻想游历”与《楚辞》，圣俗消长与《诗经》，“引譬连类”与《说文解字》的潜在对位关系做了独特的考察，并对这些号称神秘的典籍进行了独创性和现代性的诠释。萧兵、叶舒宪的《老子的文化解读》〔便〕试图由性文化或民俗神话学的角度切人“道”的核心，解剖它诸层面的“浮生相”——这个对立统一着“抽象性”与“具象性”的“绝对理念”的原型意象。

——涂石：《上古文化典籍诠释的新尝试——介绍〈中国文化的人类学破译〉》，《广东民俗》1997 年第 3 期。

《老子的文化解读》(萧兵、叶舒宪，1994)企图由性文化或民俗神话学的角度切人“道”的核心，解剖它诸层面的“浮生相”——这个对立统一着抽象性与具象性的“绝对理念”(或普遍规律，或最高范畴)的原型意象：诸如言语、道路、(天体)轨迹、原气(混沌)，乃至水、母体与女性生殖器官、朴(匏：葫芦)与昆仑……等等。因为道家哲学确实蕴藏着、体现着“本体文化”、原始宗教或神话思维的“背景”。这，罗塞尔(德)、吉拉道特(美)、杜而未和吴怡(台湾)等《老子》研究者曾做过开创性的尝试，但在大陆，这样专门、集中而又广泛地(用了近一百万言)讨论，恐怕是第一次。

——《老子的文化解读》，《中华读书报》1996 年 10 月 2 日。

以“黑马”精神自居的萧兵先生并非学院派出身，在楚辞学界纵横驰骋多年，硕果累累，新见迭出。他不薄今人爱古人，不

薄洋典爱汉典，以过人的胆识和过人的精力辛勤著述，以自己特有的方式谋求“会通”。……要把文化研究落实到上古经典的训释乃至关键字词的解读之中。萧兵先生把这叫“微宏观互渗”，我也不妨视之为“大题小作”或“小题大作”的互渗，目的在于就实避虚，以免凿空。

——叶舒宪：《中西会通的学术追求》，《新闻出版报》1985 年 11 月 6 日。

以往的考古学侧重于物质文化遗存，现在逐渐重视楔人意识形态层面；而传统的文史研究也正在走向考古学，这意义决不限于“地下”材料的应用。叶舒宪、萧兵、王建辉主持的《中国文化的人类学破译》系列，就是所谓“精神文化考古学”的一套标本。他们所倡导的原型批评、背景重构和模式推绎，做了“精神考古”的前卫，萧兵的楚辞研究则是它的嚆矢，也许更准确的名称是“文学的人类学考古”。……〔他〕基本上属于古典学派。……虽然尝试使用“三重”或“多重”证据，却落后于中国学术的开放或进展。但是，不管有意识与否，在他的工作里，最深潜又最鲜明的依然是原型批评。……但有时也显得艰难，在关键字词的训释上或以假说推断，如《楚辞新探》训“交吞揆之”之“揆”，“缘鹄饰玉”之“缘”，“启棘宾商”之“棘”，均释为矛枪之类刺兵，用为动词刺、杀，在文献学上却找不到直接根据，所以够不上语言考古的实证至上要求。而以此推导出来的原型或巫术〔仪式〕，或不幸言中，亦可能“涉想太过”，有牵强之嫌。

——周建忠：《文学人类学的考古报告——萧兵的楚辞研究与弗莱的原型批评》，《淮阴师专学报》1995 年第 4 期，第 79、84 页。

作者发现了“道”的原型意象，以及那些玄妙的哲理、神秘的譬喻，隐晦的言词后面所潜伏着的群体意识，说明了老子是农耕时代民族的代言人，观点独创，论述令人信服。

《老子的文化解读》不仅是一部颇有建树的学术著作，而且资料十分广泛，有数百种资料被运用，其中不乏有哲学、历史、美学、民族学、文学、天文学、文化学、神话学、人类学、性学、宗教学等著作，这些资料大大丰富了文中的论据，加强了论述的力度，这是该书的一个很显著的特点。

——文彦生：《一部有深邃的文化含义的书——介绍〈老子的文化解读〉》，《读者导报》1995 年 12 月 11 日。

萧先生首次科学地提出，把《九歌》分解为四个层面来探掘：

原始九歌（巫术九歌）
中原九歌（经典九歌）
楚地九歌（民间九歌）
楚辞九歌（屈原九歌）

从以上四个层面中清楚地看出：屈原《楚辞·九歌》，来源于“楚地民间《九歌》”；而“楚地民间《九歌》，又来源于“中原经典《九歌》（即韶）”与“原始巫术《九歌》”。这一论点的提出，为探赜《九歌》与《韶》乐的起源与原始功能，开拓了一条通幽的曲径。……“勤子”即“堇子”即“旱子”，它是〔晴神〕夏后启的名号。……〔夏后启〕屠母，而尸分竟（境）地的目的，是为了祭天降雨，祭地丰收。……从而，在后来的周代以《韶》乐（《九招》）祭祀“四望”——即祭祀天地群神；以及楚地民间以《九歌》祭祀天地

群神；这些，在屈原的《九歌》中皆可找到投影。

——周武彦：《〈楚辞的文化破译〉对〈九歌〉的研究》，《音乐学习与研究》1997 年第 1 期，第 19、20 页。

80 年代以来由于民俗文化的研究者有着丰硕的成果，进一步地带动民俗神话的研究风潮，神话学者〔从而〕必须将其触角伸入于民俗学之中，如萧兵(《黑马：中国民俗神话学文集》)以民俗学理论探讨古代神话中某些相关的民俗仪式，探知其内在的真实内涵，这有助于解答古籍中某些疑难的问题，或解释某些原始图像的象征意义与仪式功能。萧兵从民俗的观点发现上古文化有着相互交流与趋同的现象，提出了中国上古文化四大族群理论及相互交流集聚的泛太平洋文化观。以这种对古文化的认知，撰写《楚辞与神话》、《楚辞新探》、《中国文化的精英》、《楚辞文化》等书，大量地引用各类民俗材料，进行神话的相互比对，进入到民俗文化的相互研究，寻找到神话起源的某些原因与传播的规律，一再地证明神话本就是古代民俗文化聚合的产物；尤其是楚辞可算是古代文化交流的集大成作品，表现出传统民俗文化的丰富性与多元性，神话在这样的环境下，也有其自身文化的积累与发展的进程。

——郑志明：《神话研究趋势综论》，《鹅湖》杂志，总 249 期，1996 年，台北；参见《中国文化与世界》第 6 辑，上海外语教学与研究出版社，1998 年；《神明的由来·中国篇》，南华管理学院，1997 年，台湾嘉应，第 339～340 页。

萧兵楚辞研究方法就其主导倾向和基本框架而言，还是承续和接受了中国传统的训诂学方法，并且以其为基础进一步吸

收、参照西方人文科学、扩展训诂学方法的文化内涵、强化其科学实证精神的经验，把传统训诂学的可证实性原则和广阔的文化理论视野结合起来，从而形成了萧兵的文化训诂学阐释模式。

——梅琼林：《论萧兵的文化训诂学方法》，《天中学刊》1999 年第 1 期；《高等学校文科学报文摘》1998 年第 3 期，第 74 页。

萧兵先生著《楚辞的文化破译》，在超学科的高度上对《楚辞》各篇章的内涵及文化隐喻作全景式的把握与民俗神话的诠释，认为《离骚》是隐含着光明崇拜系统的“太阳鸟的悲歌”，《九歌》是与巫术、戏剧性歌舞、人神恋爱、杀人祭神仪式密切相联的文本结构，《天问》反映的是原始群团赛诗对歌破谜的社会行为模式及其入社仪式的根源，《招魂》则透射出精神与肉体、生与死、人世与冥土之间的二元对立的价值观念，并运用大量田野资料论证以“招魂”为表征的环太平洋文化区“文化因子”的趋同性。在方法上，这一研究方向注重考据，强调泛文化的比较与古今、中外、雅俗、文野、田野与文本以及考据、义理、词章的融会贯通，其功力、视野、胆识、气魄是令人钦佩的。虽然在总体上仍没有脱离以 Frazer 为代表的人类学古典进化论学派的轨道，但其目的与旨趣并不在于证明人类心智的差异，而在于“走向人类”，通过人类学的方法在文本中探寻民族、文化心理，揭示人的共同存在本质，还原作为“人类哲学”的人类学的“诗性”，还原文学的“元语言”状态，以建构人类共同的“世界文学”的精神家园。

——黄向春：《自由交流与学科重建：文学人类学的提出》，《辽宁大学学报》1998 年第 4 期，第 34～35 页。

萧兵论著中，不论是考据、考古，抑或民俗资料，都是以一种文化遗存物的形式或线索出现的。因此，它们之间本身就有一种映现楚文化本体的统一性和融合感。在文字考证、文物分析和民俗资料三者之间并不存在彼此间的分离或单向度的使用倾向。他不拘一格地在三重证据中自由运作，描述着他的楚文化原始景观和深层底蕴，获得了令人瞩目的突破性成就。

…………

〔人类文化学方法〕这一方法在楚辞学界的典型代表是萧兵。萧兵在三十余年的楚辞学研究中形成了坚实而丰厚的传统学问修养。而学术界的“文化热潮”把他从旧学层次上升到人类文化学的方法论高度。这是一种相当自然的顺利转换。这种从国学到人类文化学的方法转换，给他的楚辞研究开拓了更加广阔的创造前景，不仅给他进行楚辞文化与中原文化混同性考察提供了契机，而且也使楚辞学不拘格式、极度自由地融入世界文化大时空，远远超越了楚辞文化，乃至中国文化的一般界线。……这种方法给楚辞研究主体提供了发现学术创造力的自由空间，〔但〕对研究对象显然也缺乏严格的视野限制，所得出的结论时常不免宽泛。另外，从一般所要求的方法的纯粹性与理论透视的深邃感而言，也因泛泛引据受到影响。

——梅琼林：《世纪末：楚辞学研究方法的当代反思——兼检视林河、萧兵、毛庆等人的三种阐释倾向》，《湖北师范学院学报》1995年第4期，第41、44页；人大复印资料《中国古代文学研究》J2:96.11。

文学人类学的提出和建立，预示了一种新的知识体制的变换，一种更新，它既是对过去陈旧的知识体制的“解构”，又是对

新的知识体制的"重构"。……〔萧兵等〕最近几年的工作都集中在对中国古代经典"文学性文本"的阐释上，如对《诗经》、《楚辞》、《老子》、《史记》等文化解读，形成了他〔们〕的《中国文化的人类学破译》系列丛书，这些庞大的学术成果就是用人类学的理论、方法来研究以文学为中心的文化现象，这种崭新的研究视野就是文学人类学的精神所在。当然，文学人类学对人类学的借鉴不单是对人类学中研究原始民族、原始文化的文本进行"破译"，更重要的是立足于人类学现代意义上的发展。那就是人类学研究中的"本土化"趋势和对地方性知识的熟知。

——刘朝晖：《世界之交的文学人类学》，《广西民族学院学报》，1998年第2期，第37页；人民大学报刊复印资料《新学科》J5：98.4。

萧兵先生认为文本与田野之间存在一种内在的"融通"关系，文本具有田野的潜质，田野也具有文本的潜质。所谓文本具有田野的潜质，主要是指文本是田野的符号化产物，可以通过文本的解读揭示出其田野的内涵，因此他所倡导的并身体力行的文学人类学研究也正是这种文本的田野诠释工作。然而实际上文本与田野的关系要比"融通"二字复杂得多。从文本到文本的文化诠释因失去了"情境"的特殊意义而并不能真正揭示"田野"，"展演"(Performance)的过程才是文章(本)的田野实质。

——黄向春：《文学人类学：民间文学的"场域"》，《民间文学论坛》1998年第4期，第36页。

在当代方兴未艾的国学热潮中，突然崛起的萧兵现象构成了一个近百年来楚辞学领域罕见的、成就斐然的巨型景观。……从根本上说，萧兵研究实际上已超越了目前人文科学

中众多的学科分界，超越了这些学科规限的研讨的具体层面，而直接揭示早期人类那囊括着文学艺术、古代神话、哲学宗教、民俗习惯、生存观念、情感状态等等的内容丰富的巫风文化之渊源。

……萧兵魔法般的学术想象力在很大程度上决定了探求的方向，决定了推论的风格和思考的质量。整个研究过程中，材料与想象相互作用而形成的意象居于重要地位。可以这么说，萧兵论著的科学表述是一种形式，而鼓动着理性思维的想象力和意向性则是其学问成功的根本。

…………

〔然而〕在融汇多学科的过程中，萧兵楚辞学研究至少存在着两种类型的泛化，即学科的泛化和对象比较研究中对象范围的泛化与无限扩展，缺乏限定。……考证与理论在萧兵楚辞学研究中缺乏统一和深化，以致其研究不是在追问终极点，"元型人文学"，"元型因子"等深层方面〔本应〕具备理论品格，而在考据操作这一实践层面则游离于这种理论范型之外，沦为一种浅层次罗列和堆积。

——梅琼林：《论萧兵楚辞学研究方法》，《西南民族学院学报》1998年第6期，第94、95、96、97、98页。

"微宏观互渗，点线面兼顾"/考与释并进，史与论结合/实现微观分析——综合求证——整体比较的"互动"。当然，萧兵并不能一蹴而就，完全实现他的理想，有些地方甚至完全不能令人信服，但人们却可以从他笔墨的字里行间触摸到那种"虽不能至而心向往之"的学术激情。这种激情就是不断抛弃错误，永远前进的保证。

…………

在目前的文化转型时期，文化的多元化发展仍然受到多方面的阻力。如各种文化中心论（包括西方和东方）对异己文化的压制，文化部落主义的封闭僵化所导致的本土文化衰竭，以及信息社会难于避免的文化一体化倾向等等。而历史早已证明，各种文化的差异正是人类文化发展的必不可少的、最宝贵的源泉。《破译》所进行的研究既发掘了自身文化的特点，又促进了不同文化之间的沟通、理解和互补、互利，它所代表的方向就是历史前进的方向，它必能因此在历史的长河中留下自己的痕迹。

——乐黛云：《文学人类学与〈中国文化的人类学破译〉》，《自由交谈》，四川文艺出版社，1999年；《东方丛刊》第4辑，广西师范大学出版社，1999年。

附录三

海内外学者有关
郑在书及其研究的评论文摘

郑在书教授的《不死的神话与思想》这一部研究论著，阐明了中国古代仙话的起源及性质之后，说明了其如何被接受融合于中国文学。本书对于原典有着非常明确的阐释，在对国内外既存的有关中国文学、道教、神话等课题的学术成果进行了研讨，在此基础之上，作者阐述了自己与众不同的新见解。

——韩国出版文化奖著作部分授奖评语，《韩国日报》，1994 年 12 月 20 日。

梨花女大中文系郑在书教授所写的《不死的神话与思想》，对仙话中所体现的人的欲望及其文学上的表达进行了系统的整理，是一部饶有趣味的研究论著。"不死药"，"道术"，"羽化登仙"等听起来多少有些荒唐的仙话，一直以来受到了继承儒家传统的知识人文化的彻底排斥。但是作者对仙话的类型加以了细分，同时又揭示出仙话中所内含的对权威主义的抵抗及不断进行自我实现的意志。在东北亚的知识史中，道教、神话的想象力

一直没能得到应有的评价。其原因在于道教为非论证的知识，主要是说话的知识，即借用故事的形态来表达自己的真理。这些看上去生疏而且荒唐无稽的故事，作者以解构主义为中心，用其渊博敏锐的眼光，揭示仙话中丰富悠然的意味，像这种读后能使人感动的学术论著并不常见。

——李仁和：《读书日记》，《朝鲜日报》，1995 年 2 月 11 日。

至今国内道教研究主要是关于韩国的道教现状，研究集中于受道教影响的大量的文化现象，而不是对中国道教本身的探究。最近对中国道教应有正确的理解，这种意识在韩国学术界正呈逐渐扩散的趋势。从这点来看，本书有着其重要的地位，说其是韩国正式研究中国道教的第一部论著似乎也并不过分，而且本书针对的不是道教的现象问题，而是其最基本的道教起源问题和仙话的本质，所以在韩国道教研究上可说是开创了新的篇章。本书积极采取的立场有以下两点：第一点，采取与以儒教为中心的合理主义相对的角度，承认道教为中国文化的内在力量。第二点是从宏观上克服将中国文化的所有因素还原于中国本身这一以中国为中心的视角。为此本书采用了后结构主义及后现代主义加以论证。

——金洛必：《克服儒教中心的固定视角》，《梨花女大学报》，1995 年 2 月 13 日。

到了近代因历史上的创伤，韩国的汉学传统曾一度几乎断绝，至今仍是伤痕累累，道教也不例外。韩国道教研究虽然每年都呈现出生机，但在世界道教学上，说其仍处于周边的地位似乎也并不过分。然而，郑教授《不死的神话与思想》的出版，相信会给韩国道教的研究和评价带来重大的变化。

——野崎充彦:《书评》,《东方宗教》,第 85 号,日本,
1995 年 5 月。

郑教授的《东方的悲哀》,使我们醒悟到在陈旧的问题中无法得到创新的答案这一事实。郑教授在劝导我们不要再费力去寻找陈旧的答案而应重新提出问题。"今天我们可以单纯地加以接受的这一透明意义上的东方学已不存在",只存在"复数的东方学"。郑教授的这一论说听起来很像是挑战的宣言,表明我们正困陷于陈旧的问题之中。在郑教授看来,支配的、主流的总是压制性的,它们把周围的束缚于自我的视线中,而形成一个帝国中心。西方对东方的话语如此,中国对东亚文化的话语如此,从西方近代理性的角度来研究中国小说的起源也是如此。所以郑教授对这些支配论、主流论表示了怀疑的态度。克服这些理论,试图进行最终的解构,《东方的悲哀》文章字句中透露出悲哀,同时又例证了"力量的到来"这一希望。

——李旭渊:《寻找解构时代东方学的出路》,《中国小
说研究会报》,第 28 号,1996 年 11 月。

郑在书教授的评论集《东方的悲哀》出版意义十分重大,中国文学这一领域中,所谓的评论集这一形式的文章汇集很少。通过文学季刊《想象》时常可接触到郑教授的文章,但将众多的文章编为一部单行本,不仅可一目了然地通读郑教授的文章,而且在此可见他看问题时锐利的眼光及前后一贯的论证实力。一般学术论著大多生硬无味,但郑教授的评论集则是一口气读完,而且从中能深切地体会到文章中所蕴含的慷慨风骨。

——柳仲夏:《批判中心主义的虚伪性》,《出版杂志》,
汉城,第 204 号,1996 年 12 月。

压制于韩半岛南端东方学研究者头上的层层结构，而使我们感到悲哀这一事实，郑在书教授在书中执意地予以了揭示。为克服重压，例证力量，作者从《山海经》中寻找中国叙事文学特别是小说的起源，打破西方对于东方的偏见，进一步消除华夷论的文化观念。

——沈庆昊：《超越悲哀的力量》，《创作和批评》，汉城，1997 年春季号。

后　　记

再交代一下各部分的分工。

叶舒宪　理论部分 1～8 章

郑在书　理论部分 9～15 章

萧　兵　考释部分各章

全书理路由叶担纲；郑更多地提供、比照东亚的材料，使用中文写作；诸部分译文除署名外各自负责（萧兵较多参考叶的汉译）；插图主要由萧描制。体例大略同于破译系列诸书。

由于是国际合作尝试，三位作者分处异地（包括写作期间频繁出访），切磋、协调至为困难。但我们也有意事先不作商量，学术自有其内在的规律和依据，只要实事求是、平心静气地探索，最后很可能不谋而合，殊途同归。像《山海经》不出于一人一时一地之手，大约成书于战国前期；虽有历史真相、文化背景、哲学意蕴可寻，却基本上是适应"大一统"和话语霸权需求的"想象地理学"；早在先秦时期，亚洲各部分乃至东方和西方已有因子水平上的文化碰触或交流，且在《山海经》里有或明或暗的反映；这些我们都不约而同。每次合作，我们都试用这种"双盲法"，以期研究结果尽可能大的客观性和"可重复性"。虽然事后曾用各种方式讨论、调谐，力争取长补短，互通有无，求同存异，却不强求一致。分歧显然存在。例如理论

部分更强调《山海经》的神话政治地理的性质，考释部分则偏重其“传说地理学”之另面，更多地采用文字训诂考据方法发现其母型或“真相”。这样，各部分承担者当然是文责自负。

本书除积累资料外，写作时间达三年以上。由于希望把《山海经》所引起的“个案”或难题尽量剖析细密周全，就是离开其文本较远，也不辞罗列材料、介绍异闻。伤其十指不如断其一指。我们觉得毋宁搁置其他，更不做一般议论，而集中兵力打歼灭战，力求各个击破少量的学术难题。这样，篇幅就无限膨胀，只好把有关四方风名、四方台坛以及许多特异传说、风物和习俗的研究全部删削，放在今后对《周易》和阴阳五行、四方十字以及上古艺术的研究中再加探讨。

由于《山海经》所涉问题与学科太广，我们的精力、学问和其他条件远远不够对付，特别是西域与外国上古语言文字是一窍不通，只好利用第二手、第三手材料，误谬自然不免。

海外读书界责备我们从不编制章节内容提要、参考书目和各种索引，实在是篇幅、时间、精力有限。好在袁珂先生《山海经校注》两种版本都有索引，我们的引文也注出页码，可资翻查。目录尽可能详细，插图说明更尽力具体鲜明，让大家能够“按图索骥”，窥知大要。许多爱看书的朋友嫌我们写得过分琐细、深奥乃至晦涩，我们勉力改善文风，还准备推出几种“图文并茂，雅俗共赏”的相关科普著作，以答谢读者错爱。书后附录评论也颇招物议。这是我的主意。除了私心以外，意在让大家知道我们的工作有什么反应。今后将增加批评性内容。再次向出版社、责任编辑、海内外学术界同仁以及读者致谢。

萧　兵

2000.3.15.

一个值得自警的日子。